



الحضارة العربية الإسلامية في الأندلس

الجزء الثاني

الفن والعمارة • التاريخ الاجتماعي • التاريخ الاقتصادي

الفلسفة • الدراسات الدينية • العلم والتكنولوجيا والزراعة



تحرير: د. سلمى الخضراء الجيوسي

الحضارة العربية الإسلامية في الأندلس

الجزء الثاني

الفن والعمارة • التاريخ الاجتماعي • التاريخ الاقتصادي

الفلسفة • الدراسات الدينية • العلم والتكنولوجيا والزراعة



مركز دراسات الوحدة العربية

الحضارة العربية الإسلامية في الأندلس

الجزء الثاني

الفن والعمارة • التاريخ الاجتماعي • التاريخ الاقتصادي

الفلسفة • الدراسات الدينية • العلم والتكنولوجيا والزراعة

تحرير : د. سلمى الخضراء الجيوسي

الفهرسة أثناء النشر - إعداد مركز دراسات الوحدة العربية
الحضارة العربية الاسلامية في الأندلس/ تحرير سلمى الخضراء الجيوسي.
٢ ج.
يشتمل على فهرس.
محتويات: ج١. التاريخ السياسي، الأقليات، المدن الأندلسية، اللغة والشعر والأدب، الموسيقى. - ج٢. الفن والعمارة، التاريخ الاجتماعي، التاريخ الاقتصادي، الفلسفة، الدراسات الدينية، العلم والتكنولوجيا والزراعة.
١. الأندلس. ٢. الحضارة العربية. أ. الجيوسي، سلمى الخضراء (محرّر).
946.02

«الآراء الواردة في هذا الكتاب لا تعبّر بالضرورة
عن اتجاهات يتبناها مركز دراسات الوحدة العربية»

نشر هذا الكتاب بالإنكليزية تحت عنوان
The Legacy of Muslim Spain

مركز دراسات الوحدة العربية

بناية «سادات تاور» شارع ليون ص.ب: ٦٠٠١ - ١١٣ - بيروت - لبنان
تلفون : ٨٦٩١٦٤ - ٨٠١٥٨٢ - ٨٠١٥٨٧
برقياً: «مرعربي» - بيروت
فاكس: ٨٦٥٥٤٨ (٩٦١١)
e-mail: info@caus.org.lb
Web Site: http://www.caus.org.lb

الطبعة الأولى
بيروت، كانون الأول/ ديسمبر ١٩٩٨

المحتويات

الجزء الثاني

الفن والعمارة ـ التاريخ الاجتماعي ـ التاريخ الاقتصادي الفلسفة ـ الدراسات الدينية ـ العلم والتكنولوجيا والزراعة

الفن والعمارة

التاريخ الاجتماعي وأسلوب المعيشة

التاريخ الاقتصادي

الفلسفة

الدراسات الدينية

العلم والتكنولوجيا والزراعة

الفن والعمارة

نظرتان متضاربتان إلى الفن الإسلامي في شبه الجزيرة الإسبانية (نظرة عامة)

أولغ غرابار(*)

مقدمة

من بين جميع مناطق العالم التي حافظت على كنوز العمارة الإسلامية فيها، أو التي تحوي آثاراً فريدة ذات مهارة فائقة ابتدعها صناع مسلمون، أو كانوا منضوين تحت لواء الإسلام، هناك منطقتان لم تعودا تخضعان لحكم المسلمين، هما الهند، حيث يوجد تاج محل وفاتح بور سكري، ثم إسبانيا. ومن بين الحضارات الفرعية العديدة التي تكونت منها الحضارة المسيحية الأوروبية في العصور الوسطى وتلك التي سبقت العصور الحديثة، هناك حضارتان ظلتا قروناً عديدة ذواتي صلة وثيقة بالعالم الإسلامي، بل إنهما كانتا خاضعتين له حيناً من الدهر. إحداهما تتكون من منطقة أوروبا الشرقية والجنوبية الشرقية، وقد اتبعت بغالبيتها الديانة المسيحية الأرثوذكسية، والأخرى تضم الجزء الأعظم من شبه الجزيرة الايبيرية، وتحديداً ذلك القسم الذي يسمى الأندلس، وهو اليوم الجزء الجنوبي من شبه الجزيرة الذي أصبح يدعى بمقاطعة أندلوسيا؛ أما في العصور الوسطى، فقد كان المؤلفون المسلمون العرب يطلقون اسم الأندلس على كل جزء من شبه الجزيرة خاضع لحكم المسلمين وسيطرتهم.

لن أحاول، في سياق هذه المقالة، أن أتتبع المتوازيات بين العلاقات الحضارية المتداخلة في شبه الجزيرة الايبيرية، وفي مناطق أخرى من أوروبا الآسيوية وافريقيا. إلا أنني سأعود للإشارة إليها في نهاية ملاحظاتي لأنها قد تمدّنا بهيكلية تحليلية مفيدة

(*) أولغ غرابار (Oleg Grabar): أستاذ الفنون الجميلة في جامعة هارفرد وأستاذ قسم الدراسات التاريخية في معهد الدراسات العالية في جامعة برنستون.

قام بترجمة هذا الفصل محمد الأسد.

نتحرى من خلالها الفنون في إسبانيا المسلمة، ونقوم بتفسيرها. بيد أن ما سأحاول أن أبينه هو أنه بمقدورنا النظر إلى فنون إسبانيا المسلمة بطريقتين: يمكن اعتبارها جزءاً من مجموعة كبيرة من المعالم الفنية التي تعرف بـ «الإسلامية»، أي أنها شيدت لأناس يعتنقون الديانة الإسلامية، أو أنها من صنعهم، أو النظر إليها بصفتها هسبانية (إسبانية/برتغالية) أي أنها نتاج منطقة ذات تقاليد خاصة كانت مستقلة، بصورة جزئية على الأقل، عن الولاء لحكام ذلك العهد من حيث الدين والعرق والثقافة.

ويمكن إعطاء أدلة مقنعة ـ وكانت قد أعطيت أدلة مقنعة في الماضي ـ تعزز كلاً من هذين الموقفين، أو المنطلقين، المتعلقين بالفنون في إسبانيا المسلمة. بل يمكن حقاً تبرير كل منهما من خلال الخصائص الواقعية للمعالم ذات العلاقة، ولكن مع إعطاء إشارة خاصة إلى موقفين ايديولوجيين متعارضين. فإنني، وغيري، سنعالج في هذا الكتاب المعالم الأثرية. أما الايديولوجيات، فإن تعريفها أقل سهولة. فمن ناحية، هناك منجزات تحققت على أرض بعيدة عن مراكز القوة والإبداع الإسلامية. ويمكن تفسير هذه المنجزات بأنها عرض لقدرة النفسية المسلمة الملهمة إلاهياً، أو أنها مظهر لروابط ثقافية فذة متفوقة ربطت معاً في عقيدة واحدة متعددة الجوانب جماعات متنوعة مثل الإيرانيين المترّكين في أواسط آسيا، والمستعربين من سلالة البربر، والنساء اللواتي انحدرن من أصل إسباني/برتغالي. بيد أن هناك حالة بديلة لما قد يطلق عليه ايديولوجية الرابطة الإسلامية تفسر الثقافة من خلال التوافق المؤثر بين العقيدة والأخلاقيات المرتبطة بها. ومن وجهة النظر البديلة هذه، يتم تفسير الصفات الفنية لأحد البلدان من خلال الجهد المستمر للروح القومية، والخاصيات المتعذر تعريفها للبلد وماضيه، وكذلك من خلال وجود «الأرض» و«الموتى» حسبما عرَّف بعض منظري الفكر القومي الأمة في السنوات الأولى من هذا القرن[1].

إن الحوار بين هذه الايديولوجيات ليس حواراً يجب أن يخوض فيه من ليس بمسلم أو إسباني، بيد أنه حري بنا أن نسأل لماذا ظهرت بجلاءٍ وجهات نظر متضاربة بشأن الفن في إسبانيا المسلمة، كما ظهرت أيضاً بشأن ثقافتها، بل بشأن وجودها ذاته. وسأتفحص هذا السؤال بتحديد أمرين واضحي التناقض متعلّقين بالفن في إسبانيا المسلمة، وبتكوين أفكار وملاحظات متنوعة بشأن هذين المتناقضين. الأول هو وضوح الصفة الفريدة من الناحية الجمالية وناحية النوع للكثير من أعمال الفن الإسباني الإسلامي. والثاني هو الملاءمة الفذة بين نماذج يفترض أنها إسلامية وأنماط

---

(١) ورد ذكر هاتين الكلمتين «الأرض» و«الموتى» في بعض كتابات القوميين الفرنسيين، حوالى عام ١٩٠٠م. ويعنون بذلك أن الأمة تتكون من الوطن المقدس «الأرض» والشهداء والأسلاف «الموتى» الذين أعلوا شأن الوطن. [المترجم].

من الفن ليست إسلامية. وسأعود في النهاية إلى بعض المسائل الأعم التي أثيرت في البداية.

أولاً: المعالم الأثرية في إسبانيا

من المسلّم به أن المسجد الكبير في قرطبة هو من أفضل روائع العمارة الإسلامية، ويعتبره جمهرة المتخصصين أحد النماذج الأصلية للمسجد المسقوف المرتكز على أعمدة، والممتد مساحات واسعة تتسع للمجتمع بأسره، وذلك بتكرار الدعامة الواحدة - التي هي، في هذه الحالة، العمود وأقواسه - بطريقة مرنة يمكن تعديلها لتلائم الزيادة أو النقصان في أعداد المؤمنين. كذلك، فإن من الصواب القول، بصورة بسيطة وأولية، إن مسجد قرطبة مخطط ومصمم على أسس مشابهة لتلك الأسس التي أقيم عليها مسجد القيروان في تونس، والأزهر ومسجد عمرو في القاهرة، ومسجد الرسول في المدينة، والمسجد الأقصى في القدس، وبطرق مختلفة بعض الشيء، المساجد الضخمة المبنية من الطوب في مدينة سامراء العراقية ومسجد ابن طولون في القاهرة. لقد بنيت جميع هذه المساجد قبل بناء مسجد قرطبة، أو في وقت واحد تقريباً من المرحلة الأخيرة من بنائه في القرن الرابع الهجري/العاشر الميلادي. وبعد هذه الفترة، استمر تشييد آلاف المساجد، وبخاصة في المغرب الإسلامي، طبقاً لهذا الطراز التراثي.

ولكن النظر إلى مسجد قرطبة على أنه ليس سوى مجرد مثال آخر لطراز واسع الشهرة من المساجد يعكس خطأ في فهم السمات الخاصة بهذا البناء. وكما بيّن العديد من المعماريين ونقاد العمارة المعاصرين، فإن هذا البناء يجمع عدداً من الصفات المدهشة: تناسق بديع بين أجزاء العناصر مثل الأعمدة الرفيعة والأقواس التي على شكل الحدوة، والتي ليست أصلية بذاتها. إنه هندسة في الأعمدة التي تشيع شعوراً بالاطمئنان بدلاً من الشعور بالتوتر من جراء الإحساس بأنها حاملة للقوى الدافعة، وتوازن بين الدعامات الفردية والتجمعات المعمارية مثل أروقة المسجد الداخلية. ويظهر أحياناً، التقسيم المقصود لأشكال معمارية أساسية كتقسيم الأقواس إلى وحدات يمكن إعادة تركيبها بطرق مختلفة، وأخيراً، هناك المحراب المذهل والقباب الثلاث الموجودة أمامه. إنها مجموعة تتلألأ بفسيفساء مترفة لأشكال نباتية مركبة ولعبارات طويلة مكتوبة، ومع ذلك، فإن هذه الفسيفساء تستقر غامضة في تجويف المحراب العميق، الذي يشبه غرفة فارغة، أو بوابة تقود إلى عالم غير عالم الإنسان.

ويمكن تفسير بعض هذه الملامح، مثل منطقة المحراب ذات التكلفة العالية أو ما في الفسيفساء من تشكيل فني، بأنها نتيجة ظروف محلية خاصة: أي العلاقات السياسية والثقافية مع العالم البيزنطي التي تفسر حقيقة وجود الفسيفساء ووجود شعائر

أكثر تعقيداً مما هو معتاد بشأن الصلوات اليومية المفروضة على جميع المسلمين. ففي قرطبة كان المؤذن يذهب إلى المحراب ويصلي هناك قبل الأذان، ولعل ذلك كان تقليداً للشعائر الدينية المسيحية. وكان المسجد يحتوي على مصحف ضخم يتطلب رَجُلين لحمله، ومن ضمنه أربع صفحات من مصحف منسوب إلى الخليفة عثمان، الذي يعتبر من أبطال التراث الأموي، والذي يعتقد أنه اغتيل خلال قراءته القرآن، وتوجد بالفعل قطرات دم على هذه الصفحات التي أصبح من الواضح أنها رمز لشيء يفوق كثيراً في أهميته صفحات من النصوص. وفي وقت الصلاة، كان يطاف بالمصحف على المصلين، يتقدمه سادن يحمل شمعة، على غرار ما يجري من حمل الأناجيل في الكنيسة.

ولكن بالإضافة إلى هذه التفصيلات المحددة، والتي هي أصيلة في مسجد قرطبة ولكنها لا تختلف من ناحية النوعية عن أشياء مرتبطة بمساجد أخرى، هناك ميزتان تفرقان مسجد قرطبة عن غالبية مساجد العالم الإسلامي الجامعة. إحدى هاتين الميزتين أنه حوفظ على الكثير من هذا المسجد وسجل الكثير عنه، حتى من مؤرخين وجغرافيين كتبوا في فترة لاحقة بعد أن استولى المسيحيون على المدينة. وكأنما الذاكرة الجماعية الإسلامية ـ ولعل الذاكرة المسيحية أيضاً ـ سلّمت، من خلال الحفاظ عليه، بوجود شيء فريد في هذا المعلم القرطبي. والميزة الثانية هي التوافق في غايات البناء الجمالية، أي في خلق المؤثرات البصرية ذات الوقع الحسي الذي يشيع البهجة في نفوس الزائرين أو أولئك الذين يستعملونه. وقليلة هي المساجد المصممة بطريقة يتوافق كل ما فيها مع المنشآت التي شيدت في أوائل القرن الثالث للهجرة/ التاسع للميلاد، بما في ذلك الإضافات التي شيدت فيما بعد، كالكنيسة وأماكن صلاة النصارى (ويشكل جامع ابن طولون في القاهرة استثناء رئيسياً لذلك). إن الاهتمام بالتأثير الحسي والجمالي المرئي هو علامة فارقة لمسجد قرطبة، فهو أكثر تماثلاً، وأكثر رسوخاً، وأكثر جاذبية من غالبية المساجد الجامعة في التراث الإسلامي في العصور الوسطى.

ومن الأمور التي تعتبر أكثر غرابة وجود تلك العلب العاجية العائدة إلى القرن الرابع الهجري/ العاشر الميلادي وأوائل القرن الخامس الهجري/ الحادي عشر الميلادي، التي بقي منها نحو عشرين قطعة. ولعل بعض المواد النفيسة، كالمناديل والمراهم المنوعة، كانت تودع فيها. وقد أُرِّخ الكثير من هذه القطع وجرى حصرها إمّا في قرطبة أو في الزهراء، المدينة الملكية التي لا تبعد سوى بضعة أميال عن مركز قرطبة. وتعرِّف الكتابات الموجودة على معظم هذه القطع أصحابَها بأنهم أعضاء في الأسرة الحاكمة، أو مسؤولون كبار في الدولة الأموية. إنه ليس بالأمر المستغرب وجود قطع ثمينة، مصنوعة من مواد نادرة، لأعضاء الطبقة الحاكمة في العالم الإسلامي. فالمصادر التاريخية وغيرها من المراجع المخطوطة زاخرة بإشارات إلى ملابس وأشياء فاخرة تحيط بالأمراء والأرستقراطيين من مختلف الفئات في بغداد أو نيسابور أو القاهرة أو هرات

أو الريّ أو بخارى. ولكن لم يبق من هذه الكنوز إلا ما ندر. وإحدى وسائل تفسير هذه العاجيات الإسبانية هي تقديمها على أنها أشياء فاخرة جرى الحفاظ عليها بالمصادفة، وقد تكون مثيلات لها موجودة كذلك في أماكن أخرى. ويرجح الاحتمال بأن هذه القطع قد أعيد استعمالها بصفتها من كنوز الكنائس، الأمر الذي أنقذها من التلف، أو من استعمالها وتداولها على مدى العصور إلى أن تهترىء بالكامل.

ولعل ذلك هو الاستنتاج الصحيح - إلى حدّ معيّن - الذي ترتسم معالمه أمامنا. فهذه العاجيات تعود، في الواقع، لأسر أرستقراطية وتُظهر ما في البلاط الأموي في الأندلس من غنى وذوق. ولكن هناك أسباباً عدة تدعو إلى التساؤل: ألسنا نحن أيضاً نتداول مجموعة فريدة بعض الشيء من القطع التي تعكس ظواهر محلية فريدة؟ وسأقتصر على ذكر خاصيتين لهذه العاجيات يستعصي تفسيرهما - على الأقل من خلال قدراتنا العلمية الحالية - في نطاق الحضارة الإسلامية الواسعة. الأولى هي أن قطع هذه المجموعة، مثل علبة الحلي الأسطوانية (٣٥٧ - ٣٥٨هـ/٩٦٨م) المحفوظة باللوفر، والقطعة الموجودة في متحف فكتوريا وألبرت (٣٥٩ - ٣٦٠هـ/ ٩٦٩ - ٩٧٠م) والقطعة غير المؤرخة الموجودة في المتحف الوطني (ميوزيو ناسيونال) في فلورنس، جميعها محفورة بعمق بحيث إن ما فيها من زخرف يبدو ذا بروز ناتىء جداً. وهو كبير الشبه بالنحت الموجود على التوابيت الحجرية العائدة إلى الفترة الرومانية المتأخرة والفترة المسيحية الأولى. إن هذا التأثير النحتي، وبخاصة في قطعة اللوفر، قد أنجز بطريقة تكاد تبدو فيها الأشخاص والحيوانات والنباتات كأنها تماثيل قائمة بذاتها ويمكن رؤيتها من جميع الجوانب. إن شيئاً من هذا القبيل غير معروف في أي مكان آخر، سواء في ما يتعلق بالفنون الإسلامية أو بالفن المسيحي ذاته في العصور الوسطى الأولى. ويحتمل أن تكون بعض النماذج القديمة أثّرت في نفس من صُنعت تلك القطع لأجله، أو في نفوس صانعيها. ولكن يصعب تصور الطريقة التي أدت إلى هذا التأثير أو إدراك وسيلة الحصول عليه.

وأما الخاصية الثانية لبعض هذه العاجيات فهي أكثر إثارة للحيرة. فالنماذج المحفوظة في متحف فكتوريا وألبرت، والنماذج الأخرى الموجودة في خزينة كاتدرائية بنبلونة، والنموذج الموجود في برغش، جميعها مزخرفة بأشكال أشخاص وحيوانات مرتبة إما بشكل منظم ومتناظر، كما هو الحال غالباً في المنسوجات، أو غير ذلك، من مناظر يتضح أنها قصصية أو رمزية: مثل أمير جالس على عرشه، وهو يصارع، ويصيد، ويخطف بيضاً من عش، ويركب فيلة، أو يقطف بلحاً، وما إلى ذلك. وإن ما يلفت الأنظار في أول الأمر هو أن هذه المشاهد التي تحوي أشكال أشخاص في سياق قصصي قد وجدت في إسبانيا قبل حوالى قرن ونصف من انتشارها في مصر وباقي العالم الإسلامي. ولكن ما هو أكثر لفتاً للأنظار أنه بينما كانت هذه النماذج قد شاعت شيوعاً ملحوظاً في النهاية في الفن الإسلامي، فإن غالبيتها فريدة في نوعها.

لذلك، فإننا نواجه تناقضاً عجيباً، فنحن أمام صور نستطيع وصفها بسهولة، ولكننا لا نستطيع إيجاد تفسير لها.

إننا في هذه المرحلة لا نستطيع إلا أن نتكهن بشأن الأسباب الكامنة وراء هذه الخصائص العجيبة للعاجيات الإسبانية الإسلامية العائدة للفترة الأموية. فلعله أريد لهذه القطع، أن تعكس في ذروة القوة والغنى الأمويين الأعماق الثقافية والفنية النادرة للبلاط الأموي الذي تمت في رحابه بواعث جديدة أسبغت مظاهر العراقة، ذات النمط الكلاسيكي، على المواد الثمينة المستوردة من افريقية الوسطى، وبعد هذه الفترة بمئة سنة أو أكثر، زينت تحت حكم ملك مسيحي أشكال إسلامية محضة سقف المصلى الملكي للقصر النورمندي في مدينة بالرمو في صقلية. إن هذا المثال الأخير قد يوحي بتكون خليط ثقافي في غرب البحر الأبيض المتوسط تختلف عن ذلك الموجود في الشرق منه. كما أن هناك نقطتين ثانويتين تؤكدان الإحساس بالاختلاف في فنون إسبانيا الإسلامية في عهدها المبكر، وهو أعظم عهودها شأناً. فقد حفظت أسماء الفنانين والحرفيين المنتجين للقطع الفنية والزخرفة المعمارية في إسبانيا قبل أي منطقة أخرى من العالم الإسلامي وقد تكرر ذلك كثيراً قياساً بمناطق أخرى من العالم الإسلامي، وكأنما كانت مرتبة الحرفيين هناك أعز مكاناً. هذا، ومن الجدير بالذكر، وضوح رعاية النساء لمثل هذه القطع، وهي أيضاً ظاهرة كانت نادرة في مناطق أخرى في ذلك الحين. فقد صيغت أقدم قطعتين عاجيتين مؤرختين لبنات عبد الرحمن الثالث، وصنعت بعد ذلك إحدى القطع الباقية للأميرة صبح.

أما المثال الثالث فهو أكثر معالم الفن الإسلامي شهرة في إسبانيا: إنه قصر الحمراء. مع أنه ليس هنا المكان المناسب لمناقشة التركيب الأثري لهذا القصر أو ملامحه الأخاذة التي تجذب الملايين من السياح سنوياً، فإن الرأي الذي أحاول أن أبرزه في هذه المقالة هو أن هذا البناء نسيج وحده في العمارة الإسلامية، مع أن الجميع، من الأكاديميين الذين كتبوا عنه، إلى مخرجي الأفلام السينمائية في هوليوود، إلى العرب الخليجيين الأغنياء الذين نسخوه أو قلّدوه، أو اقتبسوا بعض أجزائه آلاف المرات، يعتبرون الحمراء المثال الحي للثقافة الإسلامية إلى حد أن المخيلة الشعبية والعالية الثقافة على السواء، نسجتا خيالاتهما الاستشراقية حوله منذ أوائل القرن التاسع عشر. لكن من المستغرب أنه لا يوجد بناء، أو جزء من بناء معروف، يشبه قصر الحمراء، باستثناء بعض الأبنية المقلدة له التي شيدت في ما بعد في المغرب بالذات. ويتطلب الأمر الإمعان في التخيل لرؤية ما يتجاوز بعض التشابه العابر بين رائعة الحمراء والتوب كابي في اسطنبول، وهو قصر السلاطين العثمانيين، أو القصور الصفوية التي بنيت في ما بعد في إصفهان، أو القصور المغولية في الهند. إن ما لدينا من معلومات عن القصور القديمة والمعاصرة الموجودة حول البحر الأبيض المتوسط ضئيلة، ولكن المعلومات المتوافرة عن قلعة القاهرة في ذروة الحكم المملوكي ـ مثلاً ـ لا تربط بين

هذه القلعة وقصر الحمراء سوى بأقل القليل. ولعله من المحتمل هنا أن سلالة إسلامية كانت في طريقها إلى الاحتضار في الأندلس لم تبتدع قصراً «نموذجياً» ينتمي إلى مجموعة اختفت في أماكن أخرى، وإنما أنشأت قصراً يتلاءم مع تاريخها المتفرد الخاص، ويتكيف مع حاجتها وتطلعاتها الخاصة.

إن مسجد قرطبة، والعاجيات الأموية العائدة إلى القرن الرابع الهجري/العاشر الميلادي، وقصر الحمراء العائد إلى القرن الثامن الهجري/الرابع عشر الميلادي جميعها معالم فريدة لا تتوافق بسهولة مع الأنماط الثقافية العامة التي تنسب إليها عادة. ومع ذلك، فإن هذه الأمثلة الثلاثة ـ بالإضافة إلى أمثلة إضافية أخرى مثل عدد من القطع النسيجية والبرونزية، ومثل مسجد باب المردوم الصغير في طليطلة، تدل على أعمال وأذواق كانت حقاً جزءاً من خصائص العالم الإسلامي التقليدية والكلاسيكية: المسجد الجامع الكبير، والقطع المنزلية الفاخرة ذات القيمة العالية، والجو المترف المحيط بحياة الحكام. ولكن لا شيء من هذه المتطلبات كان ذا أهمية للعالم المسيحي في العصور الوسطى ـ ما عدا القطع المنزلية المستثناة من ذلك بعض الشيء ـ بيد أن التعبير الإسباني عنها يبدو أنه خضع لضغوط أخرى وقوى مختلفة غير تلك السائدة في مناطق أخرى من العالم الإسلامي. لماذا؟

ثانياً: أشكال فنية إسلامية ورعاة فن غير مسلمين

إن الإلمام بالظاهرة المتناقضة الثانية التي آمل أن أوسعها بحثاً هو أكثر سهولة من الإلمام بالأولى. ولكنها ـ مثلها ـ يصعب تفسيرها، فمما يسترعي الانتباه منذ أمد طويل أن نماذج الفن الإسلامي استمرت في إسبانيا فترة تزيد على ما كانت عليه في البلقان أو روسيا، حيث كان تأثيرها في فنون الشعوب المحلية (باستثناء الملابس) لا يكاد يذكر، حتى أثناء فترة السيادة الإسلامية على تلك البلاد. والشواهد على ذلك كثيرة. فقصر بيدرو القاسي في إشبيلية يتكون من أشكال معمارية ترتبط بعامة بالفن الإسلامي. وفي الأشكال المعمارية الزخرفية المصنوعة من الجص، والتي تبدو للعيان في كل أنحاء القصر، يظهر اسمه واضحاً بالأحرف العربية. واستخدمت الكنائس في طليطلة وسرقسطة أروقة مزخرفة، مقفلة ومفتوحة، مأخوذة من واجهات ومآذن ذات طراز إسلامي موغل في القدم، بل إن بناء عميق الأثر في مسيحيته، مثل ما يسمى الـ «تمبيتو» في دير غواديلوب، يحمل في ثناياه آثاراً لا يتطرق الشك إلى أنها تمثل ملامح أحسن اختيارها من أنماط إسلامية من العصور الوسطى. وفي برغش ـ وهي واحدة من مراكز الحياة الإسبانية الرئيسة القليلة التي لم يصل إليها الحكم الإسلامي، والتي أصبحت من مراكز «حروب الاسترداد» ـ صُمِّمَ دير لاس هويلغاس، في أوائل القرن الثالث عشر، ليكون في بعض مظاهره معلماً تذكارياً لألفونس السابع، وهو من قادة الصليبيين المعادين للنفوذ الإسلامي في الجنوب. ولكن زخارف هذا البناء

الجصّية ليست مأخوذة بالكامل من نماذج إسلامية فحسب، بل إن معظم أجزاء القطع النسيجية الموجودة هناك، والتي استعملت عادة أكفاناً للموتى، صُنع بأيدٍ إسلامية، أو كان تقليداً لنماذج إسلامية. وبقي انتاج الخزف لعدة قرون متأثراً بأساليب صناعة الخزف المطلي اللماع التي نمت في رحاب العالم الإسلامي ثم وُرِّدت إلى إسبانيا في ما بعد. كذلك فإن معبدين رائعين من معابد اليهود التي بنيت في طليطلة إبان الحكم المسيحي قد زينا بأساليب الزينة الإسلامية الصرفة. ويعود أحد هذين المعبدين إلى القرن الثاني عشر، ويعرف اليوم بكنيسة سانتا ماريا لابلانكا، ويعود الآخر إلى عام ١٥٣٧م وقد حوِّل إلى كنيسة تسمى إلترانزيتو.

إن هذا كله واضح في الأذهان ـ ولقد مضى ما يزيد على قرن من الزمن قام العلماء خلاله بتحديد ملامح ما أصبح يعرف بفن المدجنين، الذي يعتبر فن النماذج الإسلامية في بيئة غير إسلامية. وقد اتسع نطاق هذه الأشكال حيناً من الدهر حتى وصلت إلى المكسيك وبيرو. ومما يزيد الأمر حيرة هو أن الحفاظ على نماذج تُسمى إسلامية كان يحدث بينما كان قمع المسلمين يتم عادة بأقسى الأساليب وحشية إلى أن انتهى الأمر بطردهم من شبه الجزيرة الإسبانية، حيث كان الفن القوطي القادم من الشمال، يقتحم الساحة بين الفينة والفينة، متغلغلاً في النظام السائد، الذي هو نظام محلي حقيقي ومقبول. ولم تأخذ الأشكال الإسلامية بالاضمحلال إلا مع ظهور عصر النهضة المصبوغ بالصبغة الإيطالية، كمنزل بيلاطس الجميل (House of Pilate) في إشبيلية. ولكن حتى في تلك الفترة، بنى شارل الخامس قصره الغرناطي الفخم بقرب قصر الحمراء، مشرفاً عليه دون شك ـ كما تفعل عادة الحضارة المنتصرة ـ ولكن معترفاً بشيء من قدره من خلال الحفاظ عليه. وقبل ذلك كان الفونس الحكيم متأثراً تأثراً بالغاً بالقيم الإسلامية، وملماً بكل ما يتطلبه تكوين العربي المسلم المثقف.

كيف يمكن المرء أن يفسر هذا التباين بين سياسات كانت تؤدي إلى تدمير الوجود الإسلامي في شبه الجزيرة الإسبانية وبين هذا الافتتان بنماذج الفن الإسلامي التي استمر الاهتمام بها بصورة منقطعة النظير عدة قرون، والتي يرى البعض أنها لا تزال منذ ذلك الحين ماثلة في الخلفية الفنية؟ وما هي العوامل التي جعلت إسبانيا مختلفة اختلافا بيّناً عن البلاد الأخرى؟

وكما هو حال المتناقضات عموماً، فإن هذا التناقض بشأن الفن الإسلامي في إسبانيا ينتهي بسؤالين مفادهما أن أمراً قد حدث في إسبانيا يختلف عمّا حدث في أي بلد آخر. ويبدو ـ بداهة ـ أنه لا يوجد أي سبب يُفسِّر كون المعالم الإسلامية في إسبانيا متفردة من الناحيتين النوعية والرمزية عن باقي الألوان في نطاق هذا الطيف الواسع من الفن الإسلامي، مع أن الأغراض التي شيدت من أجلها هذه المعالم لم تكن مختلفة. ومما يدعو إلى الاستغراب أن بلاداً صرفت الكثير من الجهد المادي والروحاني

لاسترجاع ما تدَّعي أنه لها من سلطة تزعم أنها غريبة ـ أجنبية ـ قد حافظت خلال قرون عدة على النماذج الفنية للعدو، وأحسنت رعايتها.

ولكي نستطيع أن نصل إلى جواب ـ أو أجوبة ـ لهذين السؤالين، علينا أن نكون راغبين في أن نتفحص مقترحين يتعارضان مع بعض الفروض الراسخة عن تاريخ الفن، وربما عن تاريخ الثقافة عامة.

أول هذه الافتراضات هو ذلك الذي يسهم في تبويب أشكال ذات انتماءات ثقافية أو قومية. فإن ما قد يبدو اليوم وسيلة مقررة بل دقيقة لتصنيف أحد شواهد الماضي المرئية واستحسانه من خلال فكرنا المعاصر، قد لا يكون المقياس الملائم في الفترة التي ظهر خلالها ذلك الشاهد. فإذا تأملنا إحدى الصور أو الأشكال المصممة، فوجدناها منذ النظرة الأولى، بهية الألوان، أو ذات تناسق هندسي، أو أنها نباتية في مضمونها، بدلاً من كونها إسلامية أو بيزنطية، فيبرز حينذاك استحسان للأشكال قد يرتبط ارتباطاً أوثق بما جرى بالفعل بدلاً من ارتباطه بالتركيبات القومية أو العرقية التي افترضناها. ويمكن المرء، من جهة أخرى، أن يعتبر أحد الأشكال أنه «يخصنا»، أي أنه تابع للأعراف المقامة على أرض ما بدلاً من كونه نظاماً لعقيدة منتشرة في تلك الأرض. بالفعل، فالتحليل المنصف يشرع حقاً في تقديم الحجج، في ما يتعلق بإسبانيا في العصور الوسطى، بأن النمو المركب لتراث مشترك من الأشكال الذي كان، في بعض أجزائه، إن لم يكن فيها جميعاً، مميزاً من خلال وجوده في تلك الأرض بعينها بدلاً من خلال ارتباطه بجماعات دينية أو قومية تقيم على تلك الأرض. وفي داخل هذا التراث، قد تحمل ظاهرة معينة دلالات إسلامية، أو عربية، أو مسيحية، أو قشتالية، أو قطلونية. بيد أن التوصل إلى هذه الخصائص لا يتم إلا بإدراك أن لغة مشتركة للتعبير عن الأفكار والأذواق والمقاصد المختلفة كانت قائمة. ومع ذلك، فمن المحتمل وجود عوامل أخرى غير الانتماءات الثقافية تأثر بها الفن في العصور الوسطى في إسبانيا وفي أماكن أخرى أيضاً.

القضية الثانية التي هي موضع بحث تبرز من دراية بمركز الأندلس في نطاق الكيان الثقافي الإسلامي الواسع بدلاً من افتراضات قد تكون غير صحيحة. لقد كانت الأندلس منطقة حدودية تقع في الأطراف الخارجية لدار الإسلام. وكما هو الحال في جميع المناطق الحدودية، فقد اكتسبت صفات متناقضة ذات طبيعة خاصة تعايشت فيها انتماءات شديدة الاختلاف بين جماعات وولاءات ـ اتسمت في بعض الأحيان بالكراهية والاحتقار ـ مع تعايش يتصف بالتسامح والابتكار الخلاق. وقد كانت بلاد الأناضول في القرن الثالث عشر، وصقلية في القرن الثاني عشر، وأواسط آسيا حتى القرن السادس عشر جميعها مناطق حدودية بين جماعات من فئات مختلفة كثيرة متعارضة، وفي بعض الأحيان متحاربة. وكانت أيضاً مناطق إبداع خصب في

الفنون المرئية (وربما في غيرها) ارتبطت من خلالها الرغبة في استعراض الصفات المميزة للأفراد بالتنافس مع الآخرين، وبتفهم شتى الوسائل لتحقيق الفعالية في تلك الفنون المرئية. ومع ظهور المعتقدات العقلانية المنبثقة عن عصر النهضة، أصبحت المحافظة على هذا التسامح من أشق الأمور.

من الواضح أن هذه الفروض والنظريات الأولية تحتاج إلى تفصيل وتأمل قبل أن تصبح مقبولة تمام القبول بصفتها تفسيراً للفنون الإسلامية في شبه الجزيرة الإسبانية خلال العصور الوسطى، بل إن إمكانية إثارتها تعتبر شهادة على الصفات المميزة البارعة على مدى القرون، التي أحدثت تغييراً كاملاً في أحد البلاد وعبّرت عن بعض أفضل الطموحات لنظام عالمي، دينياً وخلقياً، تكوّن في منطقة نائية.

المراجع

Books

Beckwith, John. *Caskets from Cordova.* London, 1960.

Delgado Valero, Clara. *Toledo islámico.* Toledo, 1987.

Gómez-Moreno, Manuel. *El Arte árabe español hasta los almohades. Arte mozárabe.* Madrid: Plus-Ultra, 1951. (Ars Hispaniae, historia universal del arte hispánico; v. 3)

——. *El Panteón Real de Las Huelgas de Burgos.* Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Instituto Diego Velázquez, 1946.

Instituto de Estudios Turolenses. *II Simposio Internacional de Mudejarismo: Arte.* Teruel, 1982.

Kühnel, Ernst. *Islamische Schriftkunst.* Berlin; Leipzig, [n. d.].

Pavón Maldonado, Basilio. *El Arte hispanomusulmán en su decoración geométrica.* Madrid: Ministerio de Asuntos Exteriores, Instituto Hispano - Arabe de Cultura, 1975.

Sánchez Albornoz, Claudio. *L'Espagne musulmane.* French translation of earlier Spanish version. Paris, 1985.

Stern, Henri. *Les Mosaïques de la Grande Mosquée de Cordoue.* Berlin: De Gruyter, 1976. (Madrider Forschungen; Bd. 11)

Torres Balbás, Leopoldo. *Arte almohade. Arte nazarí. Arte mudéjar.* Madrid: Plus-Ultra, [1949]. (Ars Hispaniae, historia universal del arte hispánico; v. 4)

Periodicals

Moneo, Rafael [et al.]. «La Mezquita de Córdoba.» *Arquitectura:* vol. 66, 1985.

تراث المدجنين في فن العمارة

جيريلين دودز(*)

عانت الأندلس تغيرات جذرية في السلطة السياسية قبل سقوط غرناطة بزمن طويل. وكانت قوات المسيحيين تقوم بهجمات رئيسية لا تقاوم على أراضي المسلمين منذ أواخر القرن السادس الهجري/الثاني عشر الميلادي. ونجم عن ذلك تباين بين الحكم المسيحي الجديد والبنية الثقافية والاجتماعية الإسلامية القائمة، في عدّة مدن. وكان هذا هو الحال في طليطلة حيث فن العمارة والانتاج الفني الذي تم بناؤه في ظل الحكم الإسلامي، وورثه قادة حرب الاسترداد المسيحيون.

وقد كانت المواقف المسيحية من الفنون الإسلامية مختلفة تتناسب والجو السياسي والاجتماعي. وكان الاعتقاد السائد، مدة من الزمن، أن فن المستعربين هو فن المسيحيين الذين كانوا يعيشون في ظل الحكم الإسلامي، ويحمل الطابع الفني الإسلامي الذي لا ينسى. وعندما أحس ولاة الأمر المسيحيون في ظل الإمارة الإسلامية أن ثقافتهم مهددة بالخطر، عملوا على مقاومة الأنماط الفنية الإسلامية التي أدركوها. وفي المقابل شهدت بعض الحقب، التي اتسمت باستقرار أمني نسبياً، بعض المسيحيين قاموا بتدجين أنماط إسلامية لتلائم أهدافهم الفنية[1].

وتعد قضية تدجين الفن مثيرة للاهتمام، لأنها تمثل حقبة سيطر فيها المسيحيون، وذلك حين أصبحت الثقافة الإسلامية لا تشكل تهديداً لثقافة المسيحيين ووجودهم.

(*) جيريلين دودز (Jerrilynn Dodds): تشغل منصب أستاذ مساعد في قسم تاريخ الفن وعلم الآثار في جامعة كولومبيا، وأستاذ مشارك في قسم العمارة في معهد سيتي التابع لجامعة سيتي في نيويورك. متخصصة في فن وعمارة العصر الوسيط.

قام بترجمة هذا الفصل جاسر أبو صفية.

(١) حول تطور هذه الفكرة وأمثلة عليها، انظر: Jerrilynn Dodds, *Architecture and Ideology in Early Medieval Spain* (London: University Park, 1990).

وتعني عبارة فن المدجنين: فن المسلمين التابعين، مع أن الرأي القديم الذي يذهب إلى أن المسلمين، عبيد السادة المسيحيين، هم الذين نفذوا ذلك الفن، لا أساس له من الصحة. ومن المتوقع أن يكون في صفوفهم مسيحيون ويهود يعملون حرفيين تحت سلطة المسلمين.

وأيّاً كان الأمر، فقد كان فن المدجنين أسلوباً فنياً مرتبطاً برعاية المسلمين له وتشجيعهم إياه. وقد عملت المكانة الجديدة للزعامة المسيحية على عودة انتشار الفنون الإسلامية، وسمحت لمهارات إسبانيا الإسلامية التقليدية أن تكتسب معاني جديدة تلائم حماتها الجدد.

ومن الأمثلة التي يمكن تتبعها في هذا المجال المسجد الصغير في «باب المردوم» قرب أسوار مدينة طليطلة، فقد بني على أنقاض كنيسة فيزقوطية؛ إذ استخدمت في بنائه بعض أجزاء هذا المعبد المسيحي. واستغلت كثافة الآجر التقليدي لتكوين سطح مستو وبناء يعيد إلى الأذهان الأشكال المخروطية لهذا المعبد الذي يشبه السرادق. إن القباب الجّصيّة التي تحاكي الأنماط الأثرية في مسجد قرطبة الكبير تستخدم مواد محلية تستحضر معلماً أثرياً عظيماً. وإبّان تنصير مدينة طليطلة (أواخر القرن السادس الهجري/الثاني عشر الميلادي) بقيادة الفونسو الثامن، أضيفت قبة ضخمة إلى خطة المسجد ذات المشربيات (المناظر) التسع، فتحوّل بذلك إلى كنيسة دائرية تضم في داخلها محراباً.

ومع أن صور الفن التشكيلي الملونة قد حولت مظهر النصب من الداخل، فقد أتم تنفيذ المشروع برمته بناؤون كانوا يعملون حسب التقليد الذي اتبع في بناء المسجد قبل مئتي عام؛ إذ شيد البناء كله من الطوب (الآجرّ) المرصوص بدقة بأسلوب «سنّ المنشار» كما في الأعمال السابقة. ويتألف اتصالها المفصلي من ممرات غير نافذة تحتضن نافذة آنية أيضاً، وقد حبكت جميعها بأسلوب مخطط ينمّ عن كثافة الطوب نفسه. وفيه كثير من الفصوص المفضية لموقع الفصوص المتعددة والقناطر البارزة من زخرفة القبة في بناء المسجد، ولكنها تحكي المغزى من استمرار التشابه في الزخرفة المنقوشة على الجوانب القديمة من المسجد.

وهناك أسباب عملية لمثل هذه المحاكاة والاستعارة، منها: الحاجة إلى قوة عمل قائم على بناء الكنائس المهدمة والتراكيب المعدة لاستقبال القادة المسيحيين ورجال الكنيسة الجدد الذين مكن لهم. ومع ذلك، فهناك اهتمام واضح بدوام التصور من جانب أولياء الأمور، أو على الأقل، الزهد في تمييز المباني الجديدة المقدسة في عرف الاسترداد المسيحي بإجراء أي تغيير على مكونات التصوير الخارجي. إنها الزخرفة الداخلية للمباني، واستخدام التصوير الفني للأحداث والطابع المسيحي للخطة التي تقرر الثقافة الجديدة. وقد نشأ خلاف حادّ بين فريقين: فريق يرى تحويل مواقع

المساجد إلى كنائس، كما حدث بالفعل مع مسجد باب المردوم الذي حوّل إلى كنيسة كريستو دي لا لوز (Cristo de La Luz)، وفريق يرى امتلاك بعض القوة واستمرار سيادة التقاليد المحلية التي نشأت في حقبة سيادة المسلمين على طليطلة. إنها معضلة القيادة المسيحية الجديدة التي وجدت نفسها تحكم شعباً في نفسه آثار قوية لثقافة عدو سيطر عليها المسيحيون بهيبة وخوف. وهذا الإعجاب تم إبطاله في سنوات السيطرة الإسلامية على شبه الجزيرة، ولكنه يبدو الآن آمناً في مواجهة السيطرة السياسية ليعطي مثل هذه الاتفاقية الثقافية حكماً مطلقاً.

وقد حمل الاستخدام المبكر لأسلوب المدجنين في أنحاء أخرى من البلاد معنى مشابهاً. ويعدّ تبني هذا الأسلوب في قشطالة (Castile) مرجعاً لنجاح حروب الاسترداد. ومن جهة أخرى، فعند ارتفاع نسبة تطور النمط الروماني في فن العمارة في الشمال المسيحي، ينشأ سؤال: هل يمكن أن تبنى كنائس «سهاغون» (Sahagun) المهمة برمّتها على نمط المدجنين المستورد الذي يعتمد على الآجر؟ وهنا تأتي أهمية الواقع العلمي؛ فقد استقرت في قشطالة جماعات مسلمة من البنائين وعمال الآجر، وجاء بعضهم مع ملوك المسيحيين بوصفهم جزءاً من المستوطنات على التخوم[٢]. وكان أجرهم الذي يتقاضونه أقل كثيراً من أجر العمال العاملين في إنشاءات النمط الروماني الذي كان سائداً. ولكن هذه الحقيقة تساعدنا في الاطلاع على الدعوة الدائبة في انتهاج النمط الذي كانوا يبنون به؛ ففي سان تيرسو دي سهاغون (San Tirso de Sahagún) كان قد بدىء ببناء كنيسة بثلاث قباب من الحجر المنحوت يفترض أنها من النمط الروماني الذي يقام على الطريق لأغراض الحج، وهو نمط تم تشكيله في فرنسا ونقل إلى إسبانيا لاستخدامه في المنشآت الدينية مثل كنيسة الابرشية في فرومِستا (Frómista). وبعد أن بنيت ستة مداميك من قباب سان تيرسو أكمل البناء على طراز الأقواس الآجرّيّة غير المفرغة، وحوافّ الجدران التي تحاكي نمط طليطلة. ومع احتمال أن التغير الفجائي في البناء جاء لتلبية اعتبارات عملية، فقد كان استقرار بنائي طليطلة في الشمال نوعاً من الدعاية والتملك.

وفوق ذلك، فمن الصعب أن نرى مثل هذا التغير الكبير في نمط البناء وأسلوبه التقني دون افتراض وجود مغزى لهذا النوع الغريب الجديد الذي يمتاز بالزركشة والزخرفة؛ لأن الوعي الذي يختص بالأنماط الفنية التي تحمل مغزى ثقافياً، قد جاء من خارج شبه الجزيرة التي كان يسكنها المسلمون والمسيحيون في توتر دائم ومتغير. وقد أتاح هذا لتبني النمط الروماني واتخاذه مرجعاً للثقافة المسيحية الشمالية برمتها، وليصبح ذا مغزى شرعي وثيق الصلة بتدجين بناء الطوب، وهو النمط الفني

---

(٢) انظر أمثلة عدة في: Leopoldo Torres Balbás, *Arte almohade. Arte nazarí. Arte mudéjar*, Ars Hispaniae, historia universal del arte hispánico; v. 4 (Madrid: Plus-Ultra, [1949]), p. 257.

الغريب الذي اتبع لمحاكاة النمط الإسلامي في طليطلة المسلمة.

ونجد في كنيسة سان رومان (San Román) في طليطلة صورة أخرى من فن المدجنين؛ إذ إن شهرتها جاءت من المزيج الفني من الثقافة المحلية التي كانت تلقي بظلالها على المباني الأصلية للشكل المستعار. ومن المعروف أن كنيسة سان رومان بنيت سنة ٦١٨هـ/ ١٢٢١م على الطراز نفسه الذي اتّسمت به قباب كنيسة «كريستو دي لا لوز»، ولكن باستخدام رسوم تشكيلية غريبة في الداخل، ولا بد أن يكون ذلك جزءاً من حماسهم لبناء كنيسة بعد استرداد المدينة. وكانت الرسومات تغطي مساحة كبيرة دون إتقان، ولكنها تضم أشكالاً ذات سخرية لاذعة، وتحكي قصة تمثل مفاهيم الكتاب المقدس، في حين كانت النقوش التي تحيط بهذه الصور أكثر مطابقة للنصب التذكارية الإسلامية منها للمسيحية. ولكن مما يبعث على الدهشة أن تكون أقواس الممرات في الكنيسة مطلية بألوان حمراء وبيضاء ونقوش عربية مضافة إلى النقوش اللاتينية. وكانت الرسومات الكبيرة كافية لتخليص الكنيسة من أي امتزاج محتمل بعبادة المسلمين. وقد يمثل استخدام النقوش اللاتينية تبني عادة من التفكير تتضمن الكتابة في الترصيع الفني المعماري. إن استخدام الألوان المتعاقبة والنقوش العربية تشير إلى صلة أعمق بين البنائين ومستخدمي الكنيسة وبيئتهم؛ لأن هناك إيحاء بوجود ثقافة مشتركة من حيث اللغة المحكية والمكتوبة تعود إلى سنوات طويلة من حكم المدينة؛ يضاف إلى ذلك اللغة المشتركة من حيث الأشكال الفنية التي بدأت بصبغة إسلامية، وأصبحت جزءاً من رؤية ثقافية محلية وزركشة شهدت تاريخاً وثقافة لأهل طليطلة.

ويبدو أن الأمر كذلك في ما يتصل باليهود الذين كانت كنسهم مزخرفة على غرار طراز فن المدجنين القريب من الطراز الذي اتبعه الغرناطيون. وكان أقدم هذه الكنس قد تم بناؤه في القرن السادس الهجري/ الثاني عشر الميلادي في مدينة سانتا ماريا لا بلانكا (Santa María la Blanca) ثم حوِّل إلى كنيسة، في الوقت الذي ما تزال معالم مخطط بناء شبيه بالمسجد ظاهرة للعيان، ملتفة بدعامات القناطر البيضاء ذات الأذرع الثمانية المتوّجة بنفائس الجص المغطى بأكواز الصنوبر الملتف بشكل مجسم تدب فيه الحياة، كما يلي ظاهر العقد وعروات عقد الأقواس والجدار العلوي لكل قاعة أشكال نافرة من الجص الرصين. إن أثر إطلالتها على القاعة بشكل جانبي يشبه ذلك في مسجد المهاد شبهاً تاماً من حيث الارتفاع والزخرفة، مع أنه يصعب إصدار حكم قاطع على المظهر العام في غياب أساسات البناء الأصلية. ومهما لاحظنا من تشابه بين الكنيس والمسجد فلا يعزى ذلك إلى تشكل العقائد وحدها، بل إلى عالمية الشكل الفني أيضاً.

ومن السهل أن نميز كنيساً بناه صموئيل هاليفي أبو العافية (Samuel Halevi

(Abulafia)، المعروف بكنيس الترانزيتو (El Tránsito) في طليطلة. وهو كنيس مستطيل عريض، فيه عدة مشاك (جمع مشكاة) للاحتفاظ بلفائف التوراة. وللكنيس ممر خاص يؤدي إلى بيت القيّم عليه؛ لأنه لم يكن مخصصاً لعبادة الطائفة اليهودية، ولكنه كان لعبادة أبي العافية الذي كان وزيراً للمالية ومستشاراً للملك بيدرو الصارم.

وكنيس أبي العافية مغطى بأشكال نافرة من الجص الملوّن يبدو فيه الطراز الغرناطي أكثر وضوحاً من طراز مسجد المهاد الذي انعكس في بناء كنيس سانتا ماريا لا بلانكا. ويبدو ان الاتصال بالفنون الإسلامية لم ينته؛ لأن التدجين يمثل جدلاً نشأ بعد انحسار الحكم الإسلامي، ولم يكن مجرد مجموعة من البنائين المسلمين المدربين الذين يبحثون عن عمل، بل كان جزءاً من نسيج ثقافي يعتمد بعضه على بعض في أرض عرفت حكومات كثيرة مختلفة. وهذا يتضمن فكرة عن الفن، نمت وتغيرت وجددت العودة إلى الفنون الإسلامية التي كانت تغذي جذورها.

وتشير المراجع المعاصرة لكنيس أبي العافية إلى أن جدرانه كانت مفصولة بطبقة من الزينة، وكانت الجدران العلوية موشاة بحلة من أغصان الزينة الملتفة حول القناطر والأقواس. وكان الكنيس مغطى بمجموعة من النقوش العربية والعبرية. وكانت النقوش العربية عبارة عن ابتهالات حميدة توحي مرة أخرى بوجود لغة مشتركة. أما يهود طليطلة فقد كانت قوتهم الاستراتيجية تكمن في معرفتهم بلغات المدينة الثلاث. ولكن كان ثمة اهتمام بالنقوش العبرية؛ لأن القصائد التي كتبت بها كانت تتعلق براعي المبنى، وتذكّر باستخدام الزخارف والنقوش في قصر الحمراء في غرناطة، كما تذكّر المرء بالمكانة التي وصل إليها يهود البلاط في ظل رعاية الأمير المسلم وليس السيد المسيحي.

وربما كان الوضع أكثر تعقيداً مما يبدو؛ فسيد أبي العافية كان بيدرو الصارم، المعروف عنه أنه أول من بنى قصر «الكازار» (Alcázar) في إشبيلية، حيث ترى فناء بعد فناء وغرفة فوق غرفة تمثل مجتمعة قصراً شبيهاً بالقصور الإسلامية كقصر الحمراء الذي يوحي بعظمة الملك. ولكن بناء الكازار يشير مخططه إلى نوع من الاضطراب والتحير، وفيه تركيبات من الجدلات الفاخرة مثبتة فوق أعمدة دقيقة، ويلاحظ أن قواعد أعمدة القرميد منحوتة بأشكال هندسية ولوحات كبيرة من الجص المزين بنقوش عربية. وهذه الدلائل مجتمعة هي شاهدنا اليوم على أنه لا وجود في اسبانيا لتصور خاص عن الملك من دون الإفادة من التصور الإسلامي الأسطوري له، المتمثل في قصر الحمراء في السنوات الأخيرة من الحكم الإسلامي.

وقد خلد قصر الحمراء؛ لأنه كان رمزاً دينياً ذا صبغة سياسية، عدا كونه تحفة فنية تمثل قوة الثقافة التي أبدعت لنا صورة موحية للمُلك، والتي كانت أقوى من آلاف الفتوحات العسكرية. ولعل ذلك هو ما سعى الملك بيدرو لاستثارته في إشبيلية

وبعض المدن الأخرى التي تشبهها؛ وقد يكون صورة لتركيبة شاملة لحياة أرستقراطية سعى إليها أبو العافية في طليطلة، وهي التركيبة التي تلمح باستمرار إلى حق الامتياز والسلطة.

وقد أدت هذه التصورات والتركيبات إلى ذيوع نمط فن المدجنين في عدد من المنشآت الملوكية؛ إذ ليس من قبيل المصادفة أن تعطى راية الموحدين العسكرية المعروفة براية لاس ناڤاس دي تولوزا (Las Navas de Tolosa) إلى دير لاس هويلغاس في برغش؛ فملاط الجص الذي يضم أشكال طيور لطيفة غائرة في عقد مجدولة أو في أبواب خشبية، وإضافات تقليدية هي نفسها التي وشي بها منبر مسجد الكتبية (Kutubiyya)؛ تحكي كلها قصة ثقافة سلبت وصارت غنيمة للأمير المظفر. وكان الملك ألفونسو العاشر (Alfonso X) ينوي بناء كاتدرائية في ليون تشبه كاتدرائية ريمس (Reims) في فرنسا حيث يتوج ملوك فرنسا. وقد أشرف بنفسه على بناء عدد من المعالم لها طابع المدجنين في أنحاء مختلفة من إسبانيا، ومن أهمها موقع الكنيسة في مسجد قرطبة الكبير الذي تم تملكه، ويعرف الآن بكاتدرائية القديسة ماري، وهو المكان الذي كان يأمل أن يدفن فيه. ووجد في ذلك الوقت مكعب صغير في فناء مسجد كبير بقي على حاله، مغطى بأعمال الجص المدجن، متعدد الأجزاء تلفّه الأقواس والقناطر والتصاميم الهندسية التي تقوم على أعمدة مرصعة بالزخارف والفسيفساء. وهو عمل فني على طراز المدجنين قام به المصورون ومعلمو فن المدجنين الذي يبرز شيئاً من قدرة ألفونسو في استخدام نمط الفن المعماري للتعبير عن الأوضاع السياسية الملائمة؛ فالكاتدرائية القوطية في ليون عبرت عن اهتماماته الامبريالية العالمية، في حين أن بناءه وتراكيبه على طراز المدجنين تنبع من محاولاته الدائبة لخلق صورة ملك في وطنه يحكم السيطرة على الاختلاف الكبير في المسائل العرقية والدينية التي كانت تسم الممالك الإسبانية المسيحية السريعة النمو والتطور.

وفي أراغون كان التركيز على إدخال نمط المدجنين إلى معالمها كبيراً، وامتد هذا النمط ليصبح جزءاً من التقليد المحلي المتذبذب. وهناك سلسلة من الأبراج الجميلة ما تزال قائمة منذ القرن الثامن الهجري/الرابع عشر الميلادي، تذكر المرء بمآذن الموحدين؛ إذ كانت سهلة التصميم وذات شكل هندسي، وتميزت بنوافذها ذات الأقواس المزدوجة، ولوحاتها المأطورة المتشابكة ذات القرميد ذي التهوية المريحة. ولكن التصاميم الرئيسية في برج سان سلڤادور (San Salvador) قد ضوعفت لتشمل تعرجات وأشكالاً نجمية غير ملائمة، وكان هيكله الكلي ملفوفاً، بدقة متناهية، بألواح من الخزف الملون. وتلاشت بذلك الهندسة الإسلامية ومنطقها اللذان كانا يمثّلان قلب هذه الزخرفة في ظل الحكم الإسلامي، وأصبحت تراثاً محلياً متذبذباً عاصر زركشة سطحية معقّدة أصبحت جزءاً من التراث القومي.

وقد أدمجت مبادىء الزخرفة التي دخلت فن المدجنين، من خلال مصادر الموحدين أو النصريين، في لغة فنية عامة من الأشكال شارك فيها المسلمون والمسيحيون على حد سواء. أما فن التصفيح أو عقود فن العمارة، إبان النهضة، الموجودة في سلمنقة (Salamanca)، فإن التصاميم التقليدية فيها تغطي واجهة البناء، وتخلق جوّاً من الرعب، وتشبه زخارف الجص الإسلامي، ولكن بمواد زخرفية دخيلة وجديدة. إن مبدأ الفن المتشابك فوق واجهة الزركشة أصبح نمطاً محلياً تتشكل منه أنماط فن العمارة المستجلبة. أما اليوم فقد أصبحت عناصر نمط المدجنين محلية، ولكنها مركونة جانباً. وتظهر في العروض الثقافية والكرنفالات المعمارية لتمثل شيئاً تقليدياً قديماً في التاريخ الإسباني، ولكنه فن لا تبدو عليه الملامح الأوروبية الذي كانت تسعى إسبانيا الحديثة دوماً لتقليده.

ويتّضح أن فن المدجنين في العمارة يحمل شواهد فنية على حقبة غزيرة الإبداع في تشكيل الثقافة الإسبانية، ويعكس ضغوط الانحسار السياسي والصبغة العرفية من خلال ضبط الأشكال المصورة التي بدأت إسلامية وأضحت محلية، وأصبح معناها مرادفاً للسيادة الإسبانية؛ ولما كانت إسبانيا تسعى إلى تثبيت وجودها في مستعمراتها في أمريكا الجنوبية والوسطى، فقد اختارت هذا الفن ممثلاً لهذا الحضور؛ لانتشاره الواسع زمانياً ومكانياً بوصفه تراثاً فنياً بدأ بمجيء الحكم الإسلامي إلى إسبانيا.

وقد بدأت فنون المدجنين على أساس تماثلها الواعي مع المجتمع الإسلامي تاريخاً ورعاية ومشاهدة. ولكن فكرة الاسترداد وما صاحبها من تملك سياسي حوّلت هذا الفن إلى أساطير ومبادىء انفصلت عن أصولها، وسياقها الإسلامي، فصار هذا الفن يعبّر عن فكرة الإمارة والثراء والرمزية والأهلية، . . وأضحى في النهاية إسبانياً. . .

المراجع

Aguilar, Maria D. *Málaga mudéjar: Arquitectura religiosa y civil.* Málaga: Universidad de Málaga, 1979.

Borrás Gualis, Gonzalo M. *Arte mudéjar aragonés.* Rioja: Colegio oficial de Arquitectos Tecnicos y Aparejadores de Zaragoza, [1985]. 2 vols.

Dodds, Jerrilynn. *Architecture and Ideology in Early Medieval Spain:* London: University Park, 1990.

Fraga González, María del Carmen. *Arquitecture mudéjar en la Baja Andalucía.* [Santa Cruz]: Aula de Cultura de Tenerife, 1977.

Martinez Caviró, Balbina. *Mudéjar toledano: Palacios y Conventos*. Madrid: Vocal Artes Graficas, [1980].

Mogollón Cano-Cortes, María del Pilar. *El Mudéjar en Extremadura*. Salamanca, España: Universidad de Extremadura, 1987.

Pavón Maldonado, Basilio. *Arte mudéjar en Castilla la Vieja y León*. Madrid, 1975.

——. *Arte toledano: Islámico y mudéjar*. Madrid: Ministerio de Asuntos Exteriores, Instituto Hispano-Arabe de Cultura, 1973; 2ª ed. 1988.

Torres Balbás, Leopoldo. *Arte almohade. Arte nazarí. Arte mudéjar*. Madrid: Plus-Ultra , [1949]. (Ars Hispaniae, historia universal del arte hispánico; v. 4)

Valdés Fernández, Manuel. *Arquitectura mudéjar en León y Castilla*. [León, Spain]: Universidad de León, Secretariado de Publicaciones, 1981; 2ª ed. 1984.

فنون الأندلس(*)

جيريلين دودز

مقدمة

كانت الأندلس منذ القرن الثاني الهجري/الثامن الميلادي إلى القرن التاسع الهجري/الخامس عشر الميلادي، تمثل الحد الغربي للدولة الإسلامية، وهي أرض ذات ثراء تجثم عند فم المحيط الأطلسي في شبه جزيرة تمتد بين أوروبا وشمال افريقيا. ومع بعدها عن مركز الحكم الإسلامي، ورسوخها في شبه جزيرة ترغب دائماً في أن تبقي على السيادة المسيحية فيها، أخذ رعاة الفن الإسلامي في اسبانيا، وكذلك الفنانون، يعتمدون إلى حد كبير على الفن والعمارة لإعادة تأكيد الصبغة الثقافية الإسلامية. ومع أن التراكيب الشكلية والأهداف الواعية التي تختفي وراء الأنماط الفنية العديدة التي برزت إبان القرون السبعة تختلف اختلافاً بيّناً، انتظمت الفنون الأندلسية بفعل التوتر نفسه الناجم عن حاجتها إلى إبداع أشكال إلزامية لصهر الصلة بالمراكز الإسلامية، وتحدّي مظاهر ثقافة ودين غريبين في آن معاً.

أولاً: الإمارة والخلافة وملوك الطوائف

١ ـ حقبة الإمارة

كانت الأندلس منذ سنوات الفتح الإسلامي الأولى تعد الحد الأقصى للإمارة، وكنا لا نعرف إلا النزر اليسير عن الفن فيها، ما عدا القليل عن صناعة الفخار فيها قبل بداية حكم عبد الرحمن الأول (الداخل). ومع وصول الأمير الشاب المقدام تأكدت صورة الحاكم المسلم، الراعي للفنون، وازدهرت الفنون بتشجيع من البلاط.

(*) قام بترجمة هذا الفصل جاسر أبو صفية.

وقد باشر هذا الشاب الأموي، الذي نجا من مذبحة الأمويين على يد خلفائهم، في تنفيذ خطة بناء وإعمار فور استتباب الأمر له في النصف الجنوبي من شبه الجزيرة الايبيرية. ومنذ البداية كانت هذه الحركات الإيمائية إلى الماضي تتصدر صورة الإبداع عند مسلمي الأندلس؛ فعمدوا إلى خلق صورة وصفية له، تذكرهم بما فقدوه من ملك وسؤدد. ومن المعروف أن أول قصر لعبد الرحمن كان دارة (فيلاّ) ريفية في ضواحي مدينة قرطبة عرف بـ «الرصافة» تيمّناً بقصر جده الريفي الخليفة هشام بن عبد الملك والاسم عندنا رمز لفكرة متواترة في ولاية حكم الأندلس طوال ثلاثة قرون، تمثل الحنين الكبير إلى بلاد الشام بوصفها وطناً وخلافة مسلوبة. وهي أيضاً مركز الحكم والسلطة والثقافة التي ضاعت وفقدها الجميع، ولكن ذكراها ظلت تشع في نفوس الحكام الأمويين في الأندلس.

وستظل إنجازات عبد الرحمن الأول معروفة من خلال بنائه مسجد قرطبة الكبير، المعلم الفكري الحضاري، ومنارة السلطة والنفوذ الذي يعد بحق نقطة ارتكاز المجتمع الإسلامي كله في الأندلس، ومن أهم معالم الرعاية الفنية والولاية إبان حكم ثلاثة القرون[1].

بنى عبد الرحمن الأول مسجداً كبيراً من الطراز المعمَّد ذي الأجنحة الأحد عشر التي تتجه إلى القبلة على طراز المساجد الأموية الكثيرة بعامة والمسجد الأقصى في القدس بوجه خاص. أما مخططه فقد تكرر تغييره بتوسعة حاذقة دقيقة في الجناح الأوسط ليطابق بعض مخططات المساجد الإسلامية الأولى التي تتسع لحشود المؤمنين ليصلوا في ساحة واسعة كبيرة متحررة من قيود العمارة الصارمة. وفي حين أن الأجنحة تتجه إلى القبلة، فهناك محور صغير يشكّل جسماً ملتزماً، وليس ثمة مجال مميز في الساحة المُعدّة للصلاة. وهذه الأشياء في الواقع علامات تبين مبادىء مخطط المساجد الأولى؛ إذ ترتبط عند جمهور الرعيل الأول من المسلمين بالحاجة إلى مكان تقام فيه صلاة الجماعة دون تراتبية أو وساطة رجال الدين. ولكنها هنا تستحق المراجعة؛ لأننا نكوّن فكرة عن مدى الازدحام الذي كانت تغص به المساجد الإسلامية في الأندلس، التي يغلب عليها الطابع الغربي لبعد موقعها وغربتها، وما يحيط بها من مظاهر محلية، مما أحدث ارتفاعاً فريداً بقدر ما كان تصميم المسجد المألوف مألوفاً.

(١) هناك سؤال مطروح: هل كان الحنين إلى عهد الخلفاء الأمويين في الشام هو الذي صبغ الفنون بهذه الصبغة في عهد عبد الرحمن الأول ولا سيما في مسجد قرطبة الكبير؟ ليس من الواضح مثلاً في ما إذا كانت كنيسة القديس فينسنت (Vincent) يتقاسمها المسلمون والمسيحيون في الصلاة، أم أن هذا مجرد تقليد للتعاطف مع المسلمين الأوائل في دمشق. ولكن المؤكد في هذا الأمر أن المسلمين في قرطبة كانوا يصلون في مكان أقيم على أنقاض كنيسة سنة ١٦٩هـ/ ٧٨٥م، وذلك عندما اشترى الموقع الأمير عبد الرحمن الأول من المسيحيين وبنى مسجداً جديداً لسكان قرطبة.

إن تصميم مسجد عبد الرحمن الأول التكراري المتناغم النسق يكشف عن سمو في الألوان والتشكيل؛ والأجنحة تحددها أروقة مزدوجة تعلوها القناطر، ويدعم كل منها مسطحين عموديين على شكل حدوات الحصان المقنطرة. وفي المقابل خففت القناطر لتتناسب مع أجزائها المتصلة، فيم تفتر عقودها الحجرية عن تعاقب الآجر والحجارة في بنائها؛ فاللونان الأحمر والأبيض يقسمان البناء من الداخل إلى عدة أجزاء، متحولاً بذلك إلى صورة معقدة مجردة. وينشأ هذا الحل المعقد المدهش من موقع الحاجة إلى ابتكار محتوى داخلي لإمارة جديدة تعد معلماً أخّاذاً لا تعتمد على زخرفة الشكل بسبب قوتها البيانية. ولكن الصور المجردة لم تكن بلا معنى عند عبد الرحمن وأتباعه. ومع أن العقود الحجرية المتعاقبة كانت تتألف من الآجرّ والحجر، فإنها كانت تحاول أن تستحضر، بما يتوافر لديها من المواد، روائع زخرفة المباني في الهلال الخصيب، ولا سيما مسجد دمشق الكبير وقبة الصخرة المشرّفة. وهكذا يتجلى الشوق الكبير إلى حكم ضائع وأرض بعيدة، وإن غلفت المباني في الأندلس بشكل قد يبدو غريباً عن دمشق الوطن الأم.

ويتضح أن القوس الذي على شكل حدوة الفرس قد استخدم هنا بثبات لأول مرة في بناء إسلامي؛ إنه تراث إسبانيا الموروث الذي كان يتمثل في بناء الكنائس، وهو النمط القيزقوطي (Visigothic)، وتذكرنا بالمستوى الذي وصل إليه الحرفيون وتراث البناء؛ إذ قد تأثر به الشكل الأول للمسجد. فالقناطر الرائعة ذات الخلفية الثقيلة ليس لها سابقة في فن العمارة الإسلامية، واستخدامها هنا يفسح مجالاً لسطح القاعة المحمول في أن يكون أكثر ارتفاعاً مما هو متوقع له، لو أن إنجازه تم على نحو مخالف. وهذا ما يجعل من هذا المسجد نوعاً من المعالم التاريخية مختلفاً عما تم إنجازه في مسجد دمشق الكبير.

كان الطراز الأول جديداً ذا صبغة محلية؛ فالقنوات الرومانية الصناعية، كالتي ما تزال قائمة حتى اليوم في مريدا (Mérida)، تجمع بين نظام القناطر المتطابقة ونظام البناء المتعاقب الألوان. وهكذا يتضح إلى أي مدى استطاعت الإمارة الإسبانية تسخير الأشكال المحلية لتحقيق أهدافها في بنائها العظيم.

ويبدو أن التردد بين التراث الأموي وتنسيق الأشكال المحلية يؤكد اهتمام ولاة الأمر بالمسجد ورعايته. وقد قام عبد الرحمن الثاني بتوسعة قاعة الصلاة بمقدار ثمانية أروقة إلى الجهة الجنوبية سنة ٢٢٢هـ/ ٨٣٦م، محدثاً طولاً في المخطط مع الحفاظ على الارتفاع والزخرفة التي تمت في عهد سلفه. واستكملت الزيادة في عهد ابنه محمد الأول الذي رقم باب القديس ستيفن (St Stephen). وتتكرر ملاحظتنا في ما يتصل باحترام الماضي؛ فالنمط المعماري يصبح تجسيداً للحنين الكبير للوطن والسلطة الذي انتهجه عبد الرحمن الأول، مع ميل غريب إلى إعلاء المسجد، وهو ما حافظ عليه كل

حاكم عن طريق إدخال الزيادات عليه، وكأن إرثه الخاص من السلطة يكمن في إكمال هذا البناء.

٢ ـ حقبة الخلافة

بنى هشام أول منارة للمسجد، أما المنارة التي نشاهدها اليوم فهي من عمل عبد الرحمن الثالث الذي أمر بإزالة المنارة الأصلية. ولكي يكون أول أمير أموي خليفة فإن عمله سيهدف إلى جعل المسجد معلماً حضارياً يستحضر معاني معروفة. كما أن إعادة بنائه لصحن المسجد سنة ٣٤٠هـ/ ٩٥١م جعل من أعمدته وأسطواناته بدائل تذكارية من دمشق، وهو أمر ليس مستغرباً من أمير أعاد بناء صلة أسرته بسيادة الأمويين القديمة.

وعلى أية حال، فإن ابنه الحكم الثاني هو الذي أعطى للمسجد رسومه المعتمدة اليوم؛ إذ عمل على زيادة قاعة الصلاة بمقدار اثني عشر رواقاً من الجهة الجنوبية، وأسس محراباً جديداً مزخرفاً ينتهي بمقصورة ذات قبة باتجاه القبلة لها ثلاثة أبواب مطلية بالذهب والفسيفساء الخضراء والزرقاء. ويبدو المسجد اليوم وكأنه نظم ليحجب الخليفة واهتماماته؛ فالرواق المحوري للمقصورة يفضي إلى رواق مقبَّب مدعم بسترة من الأقواس المزينة المضفرة تكمل الطراز التقليدي للمسجد في ما يتصل بالأقواس المتطابقة والألوان المتعاقبة، ولكن بأسلوب مختلف في التضفير، مما جعل هذا الجزء من المسجد متميزاً عن قاعة الصلاة. وقد عمل هذا الرواق على تنظيم الفراغ حول المقصورة ليصبح أشبه بمستطيل له نهاية مستديرة كقاعات الاستقبال في قصر عبد الرحمن الثالث في مدينة الزهراء ولكن بإضافة الأبواب الثلاثة المشار إليها آنفاً. وهذا كله يذكرنا بصالون ريكو (Salo Rico) في مدينة الزهراء؛ فكلا الأثرين يعكسان، دون وعي، القوة البيانية للنمط المسيحي المعاصر في ما يتصل بساحات القداس، ولا سيما الزيادة في المسجد حيث يوجد ثلاثة أقواس مفتوحة ومحراب على شكل غرفة ومقصورة عميقة، وكل ذلك منظم على شكل الجزء الشرقي من كنيسة على طراز فن المستعربين.

ولعل ذلك يذكّرنا بأن جزءاً من نسبة النمو في سكان قرطبة كان في أوساط المولَّدين أو النصارى الذين اعتنقوا الإسلام؛ كما يذكرنا إلى أي مدى كان سكان المدينة على دراية بالقوة البيانية في الاحتفالات المسيحية وهندسة العمارة التي كانت لها مكانتها.

إن التوتر الناشئ عن الجمع بين تبني فن إسلامي جديد، وآخر محلي قديم يلح لإثبات مكانته يساعدنا في فهم هذا الطراز الفني. ولكن مشهد الفسيفساء اللماع، الذي يغطي القبلة يدين بوجوده إلى المعنى المحوري الذي يحدد الصلات القوية، شكلياً وعقدياً بدمشق. وبحسب رواية ابن عذاري فإن الحكم الثاني طلب

عامل فسيفساء من ملك الروم كما فعل الوليد بن عبد الملك عندما بنى مسجد دمشق[٢]. ويكمن التشابه بين المسجدين في الزخرفة من حيث الفن واللون. ومع ذلك، إذا قابلنا بين صورة الفسيفساء في مسجد دمشق الأموي وصورتها في هذا المسجد، وجدنا تجاوزاً في وضع النباتات المختلفة ونماذج هندسية أدخلت فيها النقوش. وقد أوضح غرابار (O. Grabar) أن الاستشهادات القرآنية على الجدارن وبعض القطع التي تبين تاريخ البناء هي من أقدم المحاولات لإيجاد فن زخرفي تصويري للمساجد[٣].

وقد تمّ توسيع المسجد والباحة ذات السطح المرتكز على الأعمدة في عهد المنصور (٣٧٧ ـ ٣٧٨هـ/ ٩٨٧ ـ ٩٨٨م)؛ إذ أضاف ثمانية أروقة إلى الجهة الشرقية، محدثاً انحرافاً كبيراً في خط الطول لخطة الحكم الثاني الأصلية للمسجد، ولكنه أبقى على سائر الواجهات الأصلية التي عملها عبد الرحمن الأول. وهكذا فإن اهتمام الخلافة الدقيق قد استقر، ولكن استمرار الأشكال المتشابكة وجد ليخدم دولة إسلامية جديدة، مما جعل ذلك يبقى محفوظاً في الذهن. وفي عهد المنصور أصبحت الأشكال المحلية، كالقوس الذي على شكل حدوة الفرس، جزءاً من الأسلوب الإسلامي الإسباني في الأبنية الدينية بوصفه صدى للأسلوب الدمشقي.

إن الأهمية الرمزية للمسجد الكبير في قرطبة تكمن في كونه مركزاً فكرياً لإسبانيا الإسلامية، ويؤيد ذلك الدراسات التي قام بها إيوارت (Ewert) في ما يتصل بالمسجد الخاص في باب المردوم في طليطلة[٤]. فهذا المسجد ذو الأروقة التسعة يعد مطابقاً لما جاوره من المساجد الصغيرة في الإسلام. ولكنه يكشف عن حداثته والقصد منه بارتفاعه واتساق نظامه. فأسطواناته الأربع تدعم مجموعة من القباب المنمنمة بزخارف مضلعة تثير في النفس قباب الحكم الثاني في مقصورته. ويبدو أن المسجد كان تصغيراً للمقصورة نفسها ليوحي بمهابة مسجد قرطبة وجلاله وما يحمله من مغزى[٥]. وبهذه الطريقة نرى الذوق الفني الأندلسي متداخلاً؛ فالأساليب التي

---

(٢) أبو عبد الله محمد بن عذاري المراكشي، البيان المغرب في أخبار الأندلس والمغرب، ترجمة إ. فاغنان (E. Fagnan) (الجزائر، ١٩٠١؛ ١٩٠٤)، ج ٢، ص ٣٩٢.

(٣) Oleg Grabar, «Notes sur le mihrab de la Grande Mosquée de Cordoue,» papier présenté à: *Le Mihrab dans l'architecture et la religion musulmanes: Actes du colloque international tenu à Paris en mai 1980,* édité par Alexandre Papadopoulo (Leiden; New York: E. J. Brill, 1988), pp. 115-122.

(٤) Christian Ewert, «Die Moschee von Bab al-Mardum in Toledo-ein "Kopie" der Moschee von Cordoba,» *Madrider Mitteilungen*, vol. 18 (1977), pp. 287-354.

(٥) انظر: المصدر نفسه، و Terry Allen, *Five Essays on Islamic Art* ([Manchester, MI ?] Solipsist Press, 1988), pp. 79-83.

تولدت من المزج بين الشكل المحلي والتقليد الإسلامي، هي الأساليب الهجينة التي صبغها مسلمو إسبانيا برؤيتهم الخاصة للعالم. إن إسبانيا الإسلامية اليوم تنظر إلى مراكزها الفنية؛ فباب المردوم انعكاس حاجة إسبانيا إلى إيجاد مجموعة من الأشكال المرئية لتكون منار هداية لثقافة إسبانيا المسلمة.

وفي الوقت الذي كان فيه بناء المساجد مزدهراً، خصصت أموال طائلة لبناء المساجد ورعاية فنها، ولا سيما رعاية عبد الرحمن الثالث لواحدة من المدن الخاضعة له لتكون محيطة بأطراف قرطبة، وهي مدينة الزهراء التي أُنشئت سنة ٣٢٥هـ/ ٩٣٦م كما أكدت ذلك الحفريات التي أجريت في موضع المدينة وكشفت عن عدد من البنايات التي أعيد تشكيلها.

ويمكن أن تكون مدينة الزهراء استمراراً لذلك التقليد الذي أوحى للخلفاء الأمويين ببناء القصور خارج المدينة، وهو التقليد نفسه الذي أوحى لعبد الرحمن الأول أن يبني الرصافة. وكانت الزهراء مدينة منتشرة قائمة على ثلاثة أسطح مستوية مقطوعة إلى جانب التل بمقدار خمسة أميال إلى غرب قرطبة. وتتألف من قصور وأبهاء وسرادقات وحدائق ومساجد ومبان ضرورية للحياة الملكية والذوق الرفيع كالحمامات والمعامل والثكن العسكرية.

وكانت مدينة الزهراء ذات ثراء وفخامة، ومدينة تحت السيطرة الكاملة؛ إذ كان على من يريد الوصول إلى الخليفة أن يخوض في متاهاتها. فقد كانت قاعة عرش الخليفة محمية بمجموعة من المباني المدهشة كالقصور والابهاء والغرف والدهاليز، مما يوحي بقوة الحاكم ورغبته في العزلة داخل نظام هندسي مكتظ؛ فإذا وصل المرء إلى قاعة العرش، عندها يمكنه مشاهدة الخليفة. ومما يجدر ذكره أن تصميم مدينة الزهراء يشبه تصميم المدن العباسية كسامراء التي يغلب عليها طابع المتاهات لتأكيد صورة حكامها المقدسة. وهو ما كان يدركه عبد الرحمن الثالث، الذي نصب نفسه خليفة ليكون نداً للدعوة العباسية. كانت هذه هي الحال في العمارة الأموية القديمة التي كانت ترمز إلى هدف سياسي؛ فعبد الرحمن الثالث كان عليه أن يقيد نفسه بصورة الخليفة الغامضة وسط رسوم الخلافة المعقدة ليضفي صفة الشرعية على سلطته الخلافية. ولكن هذه المدينة الفارهة تذكرنا بإحكام السيطرة السياسية واستمرار الحوار مع الأحزاب السياسية في ما يتصل بشعور المسلمين الإسبان تجاه تثبيت الخلافة أو معارضتها.

ومع أن تخطيط مدينة الزهراء يبرز الأثر العباسي، فإن الزخرفة تطورت بشكل واضح من التقليد المحلي الإسلامي والإسباني. ولعل أوضح مثال على ذلك صالون ريكو المشهور ذو المحاور الأسطوانية الثلاثة بغرف جانبية على الطراز المحلي الذي عرف به سكان حوض البحر الأبيض المتوسط؛ وهو طراز يقوم على قواعد كورنثية

ومزين بالنقوش النافرة والتماثيل على قاعدة من اللفائف على شكل الدالية. ولكنها هنا قد سطحت ونمنمت أجزاؤها وجعلت متساوية، فجاءت التصاميم معقدة، ذات قشرة مجردة تلتصق بسطح الواجهة محولة المعمار الهندسي إلى موضوع دقيق من الفن الرفيع. وهذه الزخرفة في صالون ريكو تذكرنا بمقصورة الحكم الثاني في جامع قرطبة الكبير؛ إذ كان الحكم بن عبد الرحمن الثالث هو المشرف على بناء مدينة الزهراء، فبنى الأجزاء الخاصة به في مدينة الخلافة. وقد أصبح هذا النمط الزخرفي رمزاً لمشجعي الفنون من الحكام الأمويين في الأندلس.

ومما يلاحظ في عهد الخلافة أن مسار الفنون قد تحول؛ فأشكال البحر المتوسط والملامح الشامية أدمجت في طراز إسلامي إسباني واحد يحمل معنى رمزياً للميراث الشامي والتقليد المحلي؛ لأن الأندلس أصبحت إسلامية مستقلة وقوية. وقد أخذ الأمويون في إسبانيا عدة أفكار ثقافية من العباسيين في بغداد لتكون حافزاً لهم للوصول إلى السلطة، وليكون لمنافستهم الثقافية معنى. ففي عهد عبد الرحمن الثاني، أغري الموسيقار العباسي زرياب بالذهاب إلى البلاط الإسباني حاملاً معه الذوق العباسي الرفيع في فن الموسيقى والرياش والأثاث واللباس والطبخ.

ويتضح الإعجاب بالفنون العباسية المتطورة في الخزف الأندلسي؛ إذ يشكل جزءاً من الشخصية الجديدة للفن الإسلامي الإسباني. ونجد تقليداً للخزف الصيني العباسي، ذي الطلاء المزوق اللماع، والخزف المصقول الأبيض المدهون باللونين الأخضر والأسود، وهو المعروف بخزف إلفيرا أو مدينة الزهراء، مع أن صناعته كانت منتشرة في مختلف أرجاء الأندلس في القرن الرابع الهجري/العاشر الميلادي. وقد وقر في أذهان الدارسين أن غايات هذه الفنون وموضوعها ليست ذات قيمة فنية وليس لها معنى. ولكني أعتقد أنها حافلة بمفهوم الثروة والسيادة. إن المضمون الكلي للطبق أو الحوض الواحد يمكن أن يكون صورة واحدة، كالفرس المسرج مع عقاب باسط جناحيه على مؤخرة الفرس، وهو موضوع يشير إلى التملك والأيام الخوالي للارستقراطي أو الملك. أو أن يكون الموضوع مشتملاً على صور عدة حيوانات كالأرنب البري أو الغزال لتكون حلقة وصل بالصيد ومفهوم ملكية الأرض. ونجد في عدة قطع فنية أن النقش الكوفي فيها تكثر فيه كلمة الملك، وهو ما يؤكد مسألة ارتباط الجمال ورعايته بالامتياز الملوكي.

ومن مكتشفات مدينة الزهراء غزال برونزي كبير، قد يكون رأساً لفوارة، ما يزال يحتفظ في قاعدته بالأنبوب الذي كان يندفع منه الماء خلال جسده خارجاً من فمه. وقد يكون جزءاً من إحدى الفوارات التي تحدث عنها المقري في روايته تاريخ مدينة الزهراء؛ فقد قال:

«وأما الحوض المنقوش المذهب الغريب الشكل الغالي القيمة، فجلبه إليه أحمد

اليوناني من القسطنطينية مع ربيع الأسقف القادم من ايلياء. وأما الحوض الصغير الأخضر المنقوش بتماثيل الإنسان فجلبه أحمد من الشام، وقيل: من القسطنطينية مع ربيع الأسقف أيضاً... ونصبه الناصر في بيت المنام... وجعل عليه اثني عشر تمثالاً من الذهب الأحمر مرصعة بالدر النفيس الغالي مما عمل بدار الصناعة بقرطبة: صورة أسد إلى جانبه غزال إلى جانبه تمساح، وفي ما يقابله ثعبان وعقاب وفيل. وفي المجنبتين حمامة وشاهين وطاووس ودجاجة وديك، وحدأة ونسر، وكل ذلك من ذهب مرصع بالجوهر النفيس، ويخرج الماء من أفواهها...»[٦].

إن الأسلوب الذي صنع به الغزال الجميل يذكرنا بالغموض الذي كان ملازماً لمفهوم الملك الإسلامي. ويمكن أن نجد تعريفاً له في أنه رمز امتياز خاص للحكام الذين يرعون الفنون ويقومون بتشجيعها بامتلاك النفائس وإحاطة أنفسهم بوسائل عصرية بأساليب تتحدى المواقف الإسلامية المحافظة تجاه الفنون؛ أساليب هي أقرب إلى ما عهد عن الرومان والفرس في فن التماثيل والصيد والشراب وإقامة نصب تذكارية مزينة بتماثيل مجسمة وليست تجريدية. ولن تجد الصلة وثيقة، في أي مكان، بين الرعاية الفنية والملك كما هي في الصناعة العاجية التي راجت أثناء حقبة الخلافة في قرطبة. فبحلول عهد عبد الرحمن الثالث تدفق الذهب السوداني على الأندلس، وربما العاج أيضاً؛ إذ تبين أن مجموعة من صناديق العاج قد صنعت في ذلك الوقت في قرطبة ومدينة الزهراء. ومع أن الصناديق العاجية كانت تصنع لأفراد الأسرة المالكة، فهناك حالات قدمت فيها هذه الصناديق هدايا لرجالات البلاط الموالين للخلافة. ومن هذه الصناديق اثنان صنعا سنة (٣٤٩هـ/ ٩٦٠م و٣٥١هـ/ ٩٦٢م) لابنة عبد الرحمن الثالث يشيران إلى تميز وأناقة في هذا التقليد الذي كان في أوجه؛ إذ كانت صناعتهما منمنمة تشبه الجواهر، بقطع زخرفية دقيقة من الأسفل، ونقش ظاهر في مقابل القعر المظلل. إن التفاعل اللوني بين النقش والزخارف النباتية يبدع نوعاً من الغموض في الشكل، مما يذكرنا بالطريقة التي أصبحت فيها الكلمة جزءاً من نمنمة محيرة وتحول في المعنى كما هو الحال في محراب الجامع الكبير.

ومن أشهر صناديق العاج في عهد الحكم الثاني ذلك الصندوق الصغير الذي صنع للأميرة صبح، أم الحكم الثاني، حيث ترى فيه تصويراً خيالياً متشعباً، وهو مغشى بأوراق نباتية متشابكة منقوشة في سطح واحد، وقطع من الأسفل ليبدو محلّقاً فوق جرم الوعاء. فإذا دقق الإنسان النظر، رأى الطواويس وطيور الصيد وغزلاناً

---

(٦) أبو العباس أحمد بن محمد المقري، **نفح الطيب من غصن الأندلس الرطيب**، تحقيق إحسان عباس، ٨ ج (بيروت: دار صادر، ١٩٦٨)، ج ١، ص ٥٦٨ ـ ٥٦٩. [المترجم. وعدد التماثيل هنا ثلاثة عشر وليس اثني عشر تمثالاً].

تخرج من الأشجار والدوالي وكأنها حية، وقد جاءت معمّاة لتبدو متوافقة في صورتها مع الأشكال النباتية. فيلاحظ المرء ثمة أحجية بصرية في النقوش، وهي علامة هذا الفن التي يبدع بها تحدياً فكرياً ليوائم بين العقل والتصاوير الحسية.

ومن أفضل المصنوعات العاجية في عهد الخلافة الصندوق الذي يعود للأمير المغيرة، الأخ الصغير للحكم الثاني الذي طالب بالسلطة في ما بعد. ونجد على هذا الصندوق صورة تمثل الحياة الرغد مغلفة بأسطورة أخرى من متع الأمراء وهي عبارة عن ملك يجلس على الأريكة يشرب ويستمع إلى الموسيقى. وإلى جانب هذه الصورة صور أخرى لمطاردة أميرية تمثل الصيد بالبازي، كما يوحي ذلك بحس وقت الحصاد والحيوانات والصيد والقتال مما قد يكون له صلة بتملك الأرض وسلطة الحكم عدا ما يمثله من رعاية لفن الصناعة العاجية الثمينة.

وهناك صندوق عاجي مستطيل الشكل، صنع لعبد الملك بن المنصور، وهو آخر قطعة فنية بديعة؛ إذ انتهى عملها في أواخر عهد الخلافة، ونقوشها أقل بروزاً من الأمثلة المتقدمة. وصور هذا الصندوق الثماني متشابكة توحي بحس مشابه لما تمثله الدعة عند الأمراء في صندوق المغيرة، ولكن هذه متصلة بصورة سلطوية لوجه العاهل، تمثله وهو يصارع الأسود كأنه ملك أشوري، وإلى جانب ذلك صور لمحاربين يقاتلون من على ظهور الجمال والفيلة. ويحس المرء أن صورة الأمير النافذ قد تغيرت بشكل واضح منذ عهد الخلافة الأول، وأن البأس في الحرب ـ وهو رمز له جذور عند الحكام المسلمين في العراق ـ قد حلّ محل النقوش الحسية.

وفي الواقع، فإن الطاغية الذي ساد في عهد هشام الثاني ما لبث أن أصبح قائداً عسكرياً فذاً؛ فقد استطاع، في حملات عسكرية متتابعة، أن يصد هجمات المملكة المسيحية المتنامية، ملهماً بذلك ثقافة الخلافة الأموية في إسبانيا في لحظاتها الأخيرة.

٣ ـ حقبة ملوك الطوائف

شهد القرن الخامس الهجري/الحادي عشر الميلادي إعادة تنظيم سياسي في الأندلس؛ ولا سيما بعد أن تولى الحكم عدد من الخلفاء لم يستطيعوا الاحتفاظ بنفوذهم وسلطتهم؛ إذ اضمحلت الخلافة على يد الأرستقراطية القرطبية. وطوال خمسين عاماً كانت الأندلس مقسمة إلى ثلاث وعشرين ولاية صغيرة يحكمها ملوك الطوائف، اتخذ كل منهم لنفسه لقب «حاجب» ليبدو في صورة من يحكم بصفته رئيساً لوزراء خليفة أسطوري. وظهرت في هذه الحقبة أيضاً تغيرات واضطرابات في التحالفات المعمول بها بين الدويلات الإسلامية نفسها، وبينها وبين جيرانها من الدويلات المسيحية. ولم يكن بمقدور أي طائفة أن توسع من نفوذها السياسي.

وعوضاً عن ذلك فقد تجلت عبقريتهم في صناعة الأساطير ومحاولة تفسير تراث الخلافة الثقافي. ولما كان ملوكهم يزعمون أنهم حماة الخلافة، فقد حفلت بلاطاتهم بالفنون والحرف اليدوية.

ففي قصر الجعفرية في سرقسطة قام المقتدر ببناء قصر ملكي منيع يحيط به سور مستطيل الشكل وأبراج اسطوانية وأبراج أخرى مستقيمة للدفاع عن القصر. وفي داخل القصر غرف مرتبة حول صحن القصر الذي يفضي إلى مسجد صغير فيه محراب على شكل حدوة الفرس، وهو أول محراب اتخذ الشكل القرطبي في ذلك الوقت. أما قوس المدخل فمرصع بنقوش قليلة النتوءات، وهي ميزة للنحت والنقش القرطبي كما هو الحال في العاج أيضاً.

ولكن هناك تصميماً قام به المعماريون في قصر الجعفرية، وهو فصل الأقواس المتشابكة في مقصورة الحكم الثاني، إذ يظهر كل قوس من هذه الأقواس وكأنه نموذج من الخط العربي. كما جعلت للأقواس رؤوس مخروطية مما زاد في طولها وأكسبها دلالة خاصة، عدا ما تميزت به من تيجان بأشكال ورقية نباتية مزخرفة متداخلة بشكل شائك. كما تميزت الأقواس بفصوص عديدة بها طنف ونتوءات وهي ميزة معمارية تجميلية.

وهذه النزعة تتجلى في نقش جصي من القصر محفوظ في متحف الآثار الوطني بمدريد؛ فإن جانبي القوسين لا يلتقيان، بل يفصل بينهما عدد كبير من الأعمدة المزخرفة مدعمة بأعمدة صغيرة وتيجان، وفي تلك الحقبة شاع استخدام الزخرفة المقولبة التي تتحد في نقطة واحدة كالدوامة، وترمز إلى الفن الأسطوري.

وقد تعهد حكام سرقسطة الفن القرطبي بالرعاية؛ إذ أعجبوا به أيما إعجاب لما يحمله من دلالات عميقة.

ولا نستطيع أن نعد كل الآثار التي خلفها ملوك الطوائف ذات قيمة فنية؛ فمن بين الحصون العديدة التي خلفها هؤلاء الحكام ما يعرف بالقصبة العامرية التي تحيط بها أسوار لإطلاق النيران منها. أما قصبة ملقا التي شيدت عام ٤٣٢هـ/ ١٠٤٠م، فتحتفظ برواق أقواسه الثلاثة على شكل حدوة الفرس برؤوس وفصوص ثلاثية تشبه إلى حد بعيد غرف مدينة الزهراء.

وما تزال الرغبة في نحت الحجارة قائمة في عصر الطوائف، وإن لم يرق هذا إلى درجة عليا كما كان الحال في العهود التي سبقته، مع استثناء يسير هو النافورة الرخامية التي ترمز إلى الخلافة والسلطة، وهي مزخرفة بتماثيل أسود تهاجم قطعاناً من الغزلان، بأعداد أكثر منها في الزخارف السابقة. ولكن التحفة الفنية المدهشة هي نافورة شاطبة (Játiva) المسماة على اسم المدينة الموجودة فيها؛ فتلك الفوارة مغطاة

بنقوش نافرة تمثل أشياء خيالية تعبر عن قصة ما. وترمز المشاهد المألوفة للمحاربين والحيوانات إلى نوع من الملكية؛ فعند الرومان يرتبط الفن بملكية الأرض؛ ناهيك عن الرسومات النافرة لامرأة عارية تعتني بطفل. وهما مشهدان لا بد أن يرمزا إلى العطاء والخصب عند صاحب ذلك الرسم؛ باعتبار أن المرأة إلهة الخصب قديماً عند كثير من الشعوب. ومما لا شك فيه أن هذه الرسومات مبتكرة، ولكنها مرتبطة ضمناً بموضوعات تمت للخلافة بصلة، كصندوق مجوهرات المغيرة.

إن امتلاك القطع والأعمال الفنية في ذلك العهد أصبح علامة النفوذ والسلطة. وقد انتقلت حرفة صناعة صناديق المجوهرات العاجية من قرطبة إلى قونقة (Cuenca) حيث أنشىء مصنع يخدم كبار رجالات المدينة؛ فصندوق المجوهرات المصنع في مشغل عبد الرحمن بن زيان ويعود إلى حاكم يدعى حسام الدولة، يظهر تغير الفكرة التصويرية والخيال الذي واكب تغير السلطة؛ إذ أصبحت الزخرفة هي المقصودة لذاتها ولا تحمل أي معنى أو دلالة أخرى كالإمارة أو السلطة مثلاً. وإنما لمجرد ملء الفراغ فحسب. كما قلل الحرفيون من استخدام الطيور والحيوانات مع الاحتفاظ بدلالاتها الرمزية دون أن يكون ذلك واضحاً كما كان في الماضي، وينسحب هذا الأمر على الزخارف النباتية والأزهار.

ولكن ما تزال هناك آثار جميلة جداً تذكرنا بملوك الطوائف وقصورهم كزجاجة العطر الفضية في «طورويل» (Teruel) التي صنعت لملك البراسين (Al-barracín) في عصر الطوائف، وهي من أثمن وأجمل المصنوعات في إسبانيا. وتبدو الزخرفة فيها بارزة بعض الشيء وتنتهي بحيوان صغير يمثل كثيراً من أساطير زمن الطوائف.

ثانياً: المرابطون والموحدون والنصريون

مع بداية القرن الخامس الهجري/الحادي عشر الميلادي حدثت تغيرات سياسية واجتماعية كبيرة في الأندلس انعكست آثارها على طريقة استخدام الفن ليكون في خدمة المجتمع والقصر. ولأول مرة في ذلك الوقت، أصبح الحاكم يستمد رمزاً للشرعية من مقتنياته من القطع الفنية الفاخرة. وهو دليل على حسه وتذوقه للفن ورعايته للفنانين بطريقة ضمنية. وهكذا أصبح الفن ذا مكانة اجتماعية وثقافية عالية.

وفي الربع الأخير من القرن الخامس الهجري/الحادي عشر الميلادي، تعرّض الوجود الإسلامي في شبه الجزيرة الايبيرية إلى الخطر، بسبب تقدم الملك ألفونسو السادس؛ فقام ملوك الطوائف في غرناطة وإشبيلية وبطليوس بطلب النجدة من المرابطين في شمال افريقيا. واستجاب المرابطون ونصروا ملوك الطوائف، ولكنهم أحكموا سيطرتهم على الأراضي الأندلسية اعتماداً على فتوى فقهية من أن ملوك الطوائف كانوا فاسدين، وأنهم ابتعدوا عن الدين الإسلامي الحنيف، وتساهلوا في

التعامل مع الدويلات المسيحية المحيطة بهم. وقد كان المرابطون على درجة كبيرة من التدين وحب الإسلام والشريعة والقرآن. وكانوا على حذر من البذخ الذي سيطر على ملوك الطوائف الذين كانوا في نظر المرابطين دنيويين لابتعادهم عن الدين. وقد أُثِر عن المعتمد بن عباد، حاكم إشبيلية، أنه قال: أفضل أن أرعى الإبل عند المرابطين على أن أرعى الخنازير عند ألفونسو السادس. وهذا التمازج بين العقيدتين سيؤثر في الفن في الأندلس في ما بعد.

١ ـ الفن المعماري المرابطي

رسخ في أذهان خبراء تاريخ الفن فكرة التدين عند المرابطين والتزامهم بالقرآن والسنّة، ورفضهم لكل مظاهر البذخ والترف الذي ساد قصور ملوك الطوائف في الأندلس. ولهذا كان لا بد أن تتغير الأذواق الفنية لتتلاءم والإسلام وحكم المرابطين لإسبانيا. وإبان حكم المصلح يوسف بن تاشفين (٤٥٣ ـ ٥٠٠هـ/ ١٠٦١ ـ ١١٠٦م)، لاحظ الدارسون والخبراء أن الفن اتصف بالبساطة والتقشف. ولكن عندما خلفه ابنه علي بن يوسف، الذي تلقى تعليمه في الأندلس، لم يسر على نهج والده الديني، ففتح المجال للفنانين والمعماريين الأندلسيين للعمل في شمال افريقيا.

وهناك أنشئت أعظم المراكز الفنية المرابطية، حيث وجد الفنانون الإسبان ضالتهم في نهاية القرن الخامس الهجري/ الحادي عشر الميلادي، وامتد ذلك حتى بداية القرن السادس الهجري/ الثاني عشر الميلادي، وذلك في: تلمسان ومراكش وفاس، حيث نجد المساجد المتواضعة ذات الشكل المحافظ، وأشهرها مسجد تلمسان الكبير، الذي شيده علي بن يوسف سنة ٥٣١هـ/ ١١٣٦م، ويشتمل على باحة مكونة من ثلاثة عشر عموداً محورياً، تفضي إلى ساحة صغيرة هي ساحة المحراب، وتعلوه قبتان. وكما هو الحال في شمال افريقيا، فإن المحراب عبارة عن غرفة، ولكنه أصبح في هذا القرن مكاناً قدسياً وأساساً من أسس بناء المساجد.

ولدى إلقاء نظرة سريعة على الزخرفة في مسجد تلمسان نجد فيه محراباً يعلوه مصباح تعلوه أقواس، مما يظهر التباين في الذوق بين المرابطين وملوك الطوائف؛ فالزخرفة صارت أبسط وأقل، وتمتاز بواقعية وعقلانية أكثر.

ومنذ ذلك الوقت، شاع ما يعرف بالفن المعماري الحربي الذي كان يعاد بناؤه وتجديده من قبل خلفاء المرابطين، وهم الموحدون. وقد أظهرت الحفريات قلعة تدعى مونتي أجيدو (Monteagudo) تقع في ضواحي مرسية، ويبدو أنها كانت مقر إقامة زعيم المرابطين ابن سعد بن مردنيش. وهي واقعة في منطقة زراعية واسعة، فيها بحيرة صناعية وحدائق غنّاء، ويحيط بها سور مستطيل الشكل وأبراج يمكن العيش فيها. كما تشتمل على ممرين يقسمان الحديقة إلى أربعة أقسام مكونة شكلاً هندسياً

معروفاً في العالم الإسلامي. وعلى جانبي الممرين وحدات سكنية مقتطعة من الساحة يعتقد أنها كان سرادقات[٧]، تكشف عن فناء مخطط قد يكون إرهاصاً لقاعة الأسود في قصر الحمراء. وتشبه هذه الرياض إلى حد ما تلك التي وجدت في حفريات قصر علي بن يوسف في مراكش سنة (٥٢٦ ـ ٥٢٧هـ/ ١١٣١ ـ ١١٣٢م) الذي يمكن أن يكون قد شيد على غرار قصر إسباني في سرقسطة. ويكمن السر هنا في تشابه الأشكال الفنية في شمال افريقيا وإسبانيا والصلة الوثيقة بين الحديقة ومحل الإقامة، وهي بدورها تستمد تلك المسيرة في البناء من الفن العباسي في العراق[٨].

إن بقايا الزخارف الجصية في قلعة مونتي أجيدو ورسوماتها الهندسية المعقدة خير شاهد على التصميم الهندسي في الزخرفة والأشكال المعمارية، ومنبئة بقدوم حقبة تجريدية معقدة في الزخرفة. ومع ذلك، فإن الزخرفة الهندسية قد وجدت في بداية الحكم الإسلامي في الأندلس، ودليل ذلك كمية وافرة من نقوش الخلافة التي بقيت حتى اللحظة الأخيرة من سيادة المسلمين على شبه الجزيرة.

وقد كان المرابطون يستهلكون كميات كبيرة من الخشب المجلوب من قرطبة لأغراض النحت؛ فالمنبر الموجود في مسجد الكتبية في مراكش، يعد من أفضل الأخشاب وأجملها، وهو خير شاهد على الإبداع الحرفي لدى القرطبيين في الحفر على الخشب والعاج. وهو لا يختلف عن غيره من المنابر الإسلامية ذات الشكل المحافظ؛ فهو يتألف من درج ينتهي بالمنبر. وهو مطعّم بالعاج، ومزخرف بشكل هندسي فريد ومبتكر، ويعد بحق أجمل عمل عرف من أيام المرابطين والموحدين في إسبانيا.

وكتب على الجزء العلوي من المنبر بالخط الكوفي أن هذا المنبر قد صنع في قرطبة لمسجد مراكش، وتعود هذه الكتابة إلى عصر عبد المؤمن (٥٢٥ ـ ٥٥٩هـ/ ١١٣٠ ـ ١١٦٣م). ويعد هذا المنبر مدرسة لدراسة الفنون الإسبانية في حقبة الحكام الأفارقة، ومنهم المرابطون والموحدون.

ويقدم لنا هذا المنبر مثالاً للحرف اليدوية والمعمارية على غرار الأندلس التي كان عليها أن تغير من أسلوبها ليتواءم والواقع الديني الجديد للمرابطين. وقد عرف المرابطون بولعهم الشديد بالأقمشة الثمينة ذات الجودة العالية المصنوعة في ألمرية. وهذا يعني أن المرابطين سرعان ما أصبحوا مولعين بالفن والتحف الفنية الترفية والقطع الجميلة كملوك الطوائف؛ فقد أعجبوا باللوحة التي تمثل «صارع الأسد» المحفوظة في

---

(٧) يشرف على الحفريات الجارية الآن خوليو نافارو بلازون (Julio Navarro Palazón)، وقد تحل هذه الحفريات كثيراً من المشكلات المتصلة.

(٨) قام بتتبع هذه المؤسسات: John D. Hoag, *Islamic Architecture*, History of World Architecture (New York: H. N. Abrams, 1977), pp. 104-105.

قبر سان برناردو كالفو (San Berenardo Calvo) في فيش (Vich) وهي لوحة ترمز إلى القوة والوجاهة. وتلك الأقمشة الفاخرة أصبحت تعد تحدياً للتعاليم الدينية عند مجيء الموحدين خلفاً للمرابطين حيث قاموا ببيع أقمشة المرابطين. وبذلك نجد تيارين فكريين أحدهما يمثل التعاليم الدينية المتشددة وهم الموحدون، والآخر لا يجد غضاضة في الإبقاء على الأدوات والفنون.

٢ ـ فنون الموحدين وعمارتهم

في سنة (٥٤٠هـ/ ١١٤٥م)، قام القائد الموحدي المهدي عبد المؤمن بقيادة قواته إلى مسجد المرابطين في فاس، حيث قام الجنود بإزالة الزخارف من المسجد. ثم توجه بقواته إلى إسبانيا بعد أن ثبت ملكه في شمال افريقيا واستغل فرصة تشتت المرابطين في الأندلس الذين أضعفهم التدخل المسيحي في شؤونهم وانشغالهم بالنساء.

وليس مستغرباً أن يقوم القائد الموحدي في حملته على فرناندو الثالث (Fernando III) باحتلال مدينة طولوز المشهورة بأفضل الأنسجة في ذلك الوقت، وهو المعروف بقماش لاس ناڤاس (Las Navas)، وكانت هذه الأقمشة موشاة بالحرير والخيوط الذهبية.

ومرة أخرى نجد أن حركة بناء المنشآت العسكرية تنشط من جديد لسببين: أولهما: أن الموحدين نشأوا وترعرعوا على الحياة العسكرية. وثانيهما: أن جيرانهم المسيحيين كانوا يشنون الغزوات عليهم؛ ومن هنا فقد بنوا الحصون التي أطلقوا عليها اسم «بربكانا» (barbacanas)، كما أنشأوا أبراجاً استراتيجية جديدة الطراز.

وقد عمل المهندسون المعماريون المدنيون والعسكريون معاً في إنشاء المؤسسات الدينية والعسكرية. ويتضح هذا من خلال عمل واحد من المهندسين المعماريين القلائل الذين عرفوا إبان السيادة الإسلامية على الأندلس، وهو المهندس أحمد بن باصو (Aḥmad b. Bāṣo) الذي قام ببناء عدد من المنشآت للموحدين في إشبيلية وفي جبل طارق وقرطبة. كما بنى مسجد إشبيلية الكبير وقصر الموحدين. والمعروف أن مسجد إشبيلية الكبير هو المسجد الموحدي الوحيد ذو المكانة الفنية.

والخليفة الموحدي أبو يعقوب يوسف (٥٥٩ ـ ٥٨٠هـ/١١٦٣ ـ ١١٨٤م) هو الذي أمر ببناء هذا المسجد في عاصمتهم الجديدة إشبيلية؛ فقد اجتمع الخليفة مع ابن باصو وعدد من البنائين لبناء ذلك المسجد، الذي بدىء في بنائه سنة (٥٦٨هـ/ ١١٧٢م)، واستمر عشر سنوات. وما تزال منارته الجيرالدا قائمة حتى الآن، بالإضافة إلى أجزاء من صحن المسجد. أما سائر المسجد فقد حول إلى كاتدرائية في عصر النهضة. وكان المسجد مكوناً من سبعة عشر رواقاً مستقيماً باتجاه القبلة، مع اتساع في صحنه نحو المحراب على شكل حرف (T)، وهو طراز أصبح شائعاً في المساجد

الموحدية منذ أن شيد مسجد تنمال (Tinmal) سنة (٥٤٨هـ/ ١١٥٣م). وقد غدا أنموذجاً لفن الزخرفة في ذلك الوقت؛ لأنه يجعل إمكانية الزخرفة أكبر عند المحراب. ومما يلاحظ في مسجد تنمال والكتبية الثاني في مراكش أن الواجهات المبنية بالآجرّ يمكن طلاؤها بالجير، في حين تزخرف أعمدة المنحنى الداخلي للقوس بالصلصال حتى منتصف العقد بطريقة هندسية. أما الباب الشرقي للصحن فعقده مقرنص. والمقرنص نظام زخرفي ذو أبعاد ثلاثة تكوّن شكلاً مخروطياً، وطريقة زخرفته معقدة. واستخدامه في عهد المرابطين والموحّدين يعدّ أمراً غاية في الإبداع؛ فالأقواس مشتملة على عدة فصوص تتخللها نتوءات وحفر في الجص بشكل هندسي. واستخدم نظام العقود المقرنصة في مسجد قرطبة الكبير. أما في مسجد الموحدين فإن العقود المقرنصة مقننة وموضوعة بإحكام لتحدث نوعاً من الطبقات المزخرفة لتؤكد تصميم طراز الحرف T الذي يشير في نهايته إلى القبلة.

ويتضح من المنارة التي بناها ابن باسو لمسجد إشبيلية اهتمامه الكبير بالبساطة والدقة والشكل الهندسي في الزخرفة. وتتعانق فيها الأشكال الزخرفية بتناسق عجيب؛ فكل جزء به هالة مزخرفة، والزخارف متداخلة ومتشابهة إلى حد كبير، وهي مقتبسة من الأقواس المشهورة في قصر الجعفرية في سرقسطة. ولكنها فقدت كل سماتها المعمارية وكل صلة لها بالعقود الصغيرة التي تدعمها.

وقد أصبحت الزخارف المعمارية في هذه الحقبة مشاكلة لما يطلبه رعاتها الصارمون من رصانة في الأعمال. وفي بداية الحكم الإسلامي لإسبانيا كان التداخل واضحاً بين الشكل المحلي وفن العمارة الوافد. ثم أصبح فن العمارة المحلي إسلامي الصبغة، وكذلك الحال في سائر الفنون التي أصبحت تحمل دلالات سياسية وعقيدية.

وأوضح مثال على العمارة المتأثرة بالعقيدة في عصر الموحدين هو فناء «دل يسو» (Patio del Yeso) في قصر إشبيلية؛ إذ لم يكن بالمتانة نفسها التي كانت للقصر؛ فقد كانت له قاعة على جانب واحد لها سبعة أقواس. واستعمل في الفناء النمط الذي شاع في زمن الخلافة في إنشاء الأعمدة، أما في تصميم المسجد فقد اختفت تيجان الأعمدة، وأبدلت بتيجان استعملت في عهد الخلافة أيضاً.

إن العقود الزخرفية في «دل يسو» لا تدعم الجدران، ولكنها تزين الواجهات الجصية المفتوحة، وهنا يتشابه تصميم القصر ومنارة المسجد الكبير. وهي غير خاضعة لأيّ من الأسس التي تمنع المظاهر الحسية والحرية في الشكل، ولكنها تسمح بتسلل الضوء والهواء.

وقد جرى الحديث حتى الآن عن فن المعمار في القصور ومنازل الحكام التي كانت تحظى بالنصيب الأكبر من فنون الأندلسيين، إلا أن بعض الدراسات كشفت عن وجود بعض الفنون في منازل أناس أقل جاهاً ونفوذاً من الحكام، وهي تشير إلى تنوع

المساكن الشائعة وطبيعتها في الأندلس. وفي هذه البيوت يمكن أن نلاحظ تنوع أشكال الخزف في الحياة اليومية من ملقا إلى بلنسية.

ويعدّ الحمام من الأشكال المعمارية المشتركة بين العامة والخاصة، وهو من المنشآت التي يعود الفضل في إنشائها واستخدامها إلى الوجود الإسلامي في إسبانيا. وكان الغرض من إنشائه أن يغتسل المرء قبل ذهابه إلى الصلاة. ثم أصبح مؤسسة اجتماعية مهمة يستفيد منها اليهود والمسيحيون. وكان طابعه إسلامياً وليس على النمط الروماني الإسباني القديم. وأقدم الحمامات الحمام الموجود في غرناطة ويعود تاريخه إلى القرن الخامس الهجري/الحادي عشر الميلادي. ويتكون الحمام من ثلاث حجرات: واحدة للماء البارد وأخرى للساخن والثالثة مكان دافىء كما هو الحال في القصور الأموية في بلاد الشام.

وبعد احتلال المسيحيين للأرض الإسلامية ظلت الحمامات مرتبطة بالحياة الاجتماعية المسيحية، ولا سيما في الحمام المسيحي الموجود في «جيرونا» (Gerona)، مما يدل على مدى تأثرهم بوجود المسلمين في إسبانيا.

٣ ـ الفن والعمارة عند النصريين

كانت مملكة النصريين آخر مملكة إسلامية في الاندلس قامت بعد سقوط الموحدين؛ فمنذ قيامها في القرن السابع الهجري/الثالث عشر الميلادي وحتى سقوطها في سنة ٨٩٧هـ/١٤٩٢م، عاش حكامها على الإتاوات والتحالفات، بما فيها تحالفهم مع مملكة قشتالة المسيحية، مما يدل على ضعفهم.

ومع ذلك، فقد ابتكر النصريون الأعمال الفنية ذات الصبغة الترفيهية المتقنة. ومن الواضح أن هذا الفن تطور في عهد الموحدين، ولكنه في عهد النصريين ازداد تطوراً ونمواً وجنح إلى الزخرفة والتجريد مبتعداً عن الأشكال الرصينة التي انتشرت في عهد الموحدين. إن مزهريات قصر الحمراء المشهورة الموجودة في غرناطة وبالرمو (Palermo) تدل على مستوى رفيع من التطور والإبداع في تقنية الخزف. وقد كانت هذه المزهريات تستخدم في أغراض عملية، ثم أصبحت تصنع لغايات جمالية فنية بحتة؛ فقد استخدموا الخزف البرّاق المشع لإضفاء صبغة جمالية على التحف. ويتراوح طول هذه المزهريات بين ١٢٠ سم و١٧٠ سم لتلائم طبيعة الأثاث الذي ستوضع معه، وهي مطلية باللون الأزرق اللماع، ومزينة بكتابات زخرفية وأشكال نباتية متداخلة، إلى جانب بعض الحيوانات كالأسود، كما هو الحال في غرناطة؛ فتلك المزهريات لا تشتمل على موضوع فني واحد، بل على عدة موضوعات، وهو ما يميز الفن النصري عن غيره.

ومن أبرز القطع الفنية المحفوظة في متحف الجيش (Museo del Ejército)

بمدريد، سيف بغمده، وهو مرزكش ومغطى بالفضة ومطعم بالعاج. ومن المصنوعات الفنية في هذا العصر أقمشة حريرية فاخرة، كالستارة المأخوذة من الحمراء المحفوظة الآن في متحف كليفلاند (Cleveland)، وغيرها من الأقمشة التي كانت توضع مع جثمان الميت في الشمال المسيحي، وهي في حقيقتها أقمشة إسلامية.

إن هذه المزهريات والأقمشة الحريرية وغيرها من الفنون العملية، ولا سيما ذلك المقعد الجميل المرصع المحفوظ في متحف الآثار الوطنية بمدريد، كل ذلك يدل على معالم من نمط الحياة اليومية في القصر التي كانت تتصف بالبذخ والترف.

ولعل قصر الحمراء الملوكي يعزّز هذا الترف؛ فقد بني القصر فوق القلعة الحمراء التي يعتقد أن الوزير اليهودي يوسف بن النغريلة (Yehoseph b. Naghrilla) الذي كان وزيراً لأحد ملوك الطوائف قد سكنها قبل بني نصر. ثم حوّل بناؤها على الطراز النصري في القرن الثامن الهجري/الرابع عشر الميلادي، وذلك حين أصبحت حاضرة ملكهم، تضم بين جنباتها جنّة العريف (Generalife)، وقصوراً ومساجد ومدارس وغيرها من المرافق اللازمة لمثل هذه الحاضرة الملكية الرفيعة.

وقد نشأ جدال حول وظيفة الأجزاء المختلفة في قصر الحمراء، ولا سيّما بوجود سبعة قصور، من بينها قصر عام وآخر خاص في قلب مجموعة من القاعات والأبهاء في القصر الملكي القديم. ويشكل اثنان من هذه القصور قلب القصر الملكي القديم. ومع أن إنشاءهما يمتد إلى حقبتين ماضيتين، فإنهما ما يزالان يحتفظان بفكرة ثابتة ذات هدف غامض. وكما هو الحال في مدينة الزهراء، فإن المداخل إلى غرف القصر الداخلية متعرجة، والغرف متراصة ومرتبطة بأبواب مشتركة لإظهار قوة الحاكم وهيبته.

ويتضمن ما تبقى من الموقع الرئيسي للحمراء قصرين هما: قصر قمارش (Comares) وقصر الأسُود. وكانت واجهة قصر قمارش هي بوابة القصر. وفي هذا القصر كان يعقد مجلس العرش حيث تصدر الأحكام، وهو تقليد مستمد من العباسيين في سامراء. ويحيط بالقاعة من جانبيها فراغ يشبه الأروقة وفيه نوافذ تطل على المدينة، وتتخلل هذا الفراغ عقود تفضي إلى قاعة بلا سقف.

وهذا يعني أن الإحساس بالغموض جزء من رسوم القصر، وهو متمثل هنا في واجهة القصر وكأنه ستارة خلفية تحجب الملك نفسه. وهذا الجدار متماثل الجانبين وفيه بابان كبيران تعلوهما نافذتان رمحيتان مزدوجتان وبينهما نافذة صغيرة قوسية الشكل. وتكسو الجدار زخارف جصية بأشكال هندسية رائعة الجمال ورسومات نباتية متداخلة، وزخارف مقرنصة على العقد، ونقوش كتابية.

وينشأ سؤال حول هذين البابين المزخرفين بطريقة مبهرجة: هل يفضي كل

منهما إلى غرفة الملك؟ أم هل يفضي أحدهما إلى قصره دون الآخر؟ وأي المدخلين أعظم؟ وهو سؤال لا نملك إجابته، لأن مكونات واجهة القصر لا ترشدنا إلى شيء سوى السؤال. ولذلك يقف المشاهد حائراً يقلب الطرف في هذه الزخارف والبهرجة التي تتبدل أمام عينه، مما يحوج إلى حسّ فني رفيع لفهمها لما يكتنفها من الغموض. وتتضح المفارقة حين نكتشف أن أحد البابين يؤدي إلى قاعة الانتظار الفخمة، والآخر يؤدي إلى القاعات الخاصة وحجرات الملك النصري. وعلى هذا فللأبواب هناك صبغة طبقية واضحة، ولكنها متشابهة في شكلها وزخارفها ولا يستطيع كشف سرّها إلا من يدخلها. ومما يشير إلى أن تصميم قصر الحمراء يوجد طبقة ذات امتيازات وأخرى مجردة من هذه الامتيازات، أن النوافذ العليا في القاعة الذهبية (Cuarto Dorado) تساعد على تهيئة عزلة تامة لمكان الحريم.

وقد كانت الغاية من قصر الحمراء أن يجتمع فيه السمو والزخرفة لإضفاء مزيد من الغموض والتعقيد على صورة هذا القصر؛ فهو لم يكن مجرد استمرار لمزاج نفسي في بناء القصور يمتد إلى القصور الأولى في الشرق الأوسط، بل هو استحضار واع للحس الأسطوري في القصور[٩]. إنها في الواقع أسطورة القوة والثروة التي كانوا بحاجة إليها لتعزيز النشاط الثقافي لآخر حكم إسلامي في شبه الجزيرة الايبيرية؛ فالواقع السياسي كان يشعرهم أنهم مهددون بالزوال، ولا سيما أنهم أصبحوا أذلاء بسبب المعاهدة والإتاوة التي يدفعونها لكفار كانوا في الماضي تحت الحكم الإسلامي في إسبانيا.

أما فناء الريحان (Patio de los Arrayanes) أو قاعة الآس (Court of the Myrtles) فهي مأوى الملك المنعم وزوجاته. وأما قاعة السفراء فهي قاعة العرش التي تحكي قبتها قبة السماء لما فيها من زخارف نجومية، ونقوش من الآيات القرآنية والشعر العربي، وهو تقليد قديم كان متبعاً في الطراز الرومي الأول للقصور في الشرق الأدنى. وهذا ينسحب أيضاً على الغرف الصغيرة التي تحيط بقاعة الأسود. أما قاعة الأختين فتمتاز بفوارتها البديعة وزخارفها المقرنصة التي بلغت الغاية في التعقيد بأشكالها الهندسية المثمنة. وتزدان جدرانها بأبيات شعرية جميلة لابن زمرك تصف عظمة هذا البناء، منها قوله:

---

(٩) التحليلات التالية اعتمدت على عدد من العلماء المختصين بالحمراء، ولا سيما غرابار:

Oleg Grabar, *The Alhambra,* Architect and Society (London: Allen Lane, 1978).

انظر أيضاً: **J. Bermudez López, *La Alhambra y el Generalife* (Madrid, 1987), and Antonio Fernández-Puertas, *La Fachada del Palacio de Comares = The Façade of the Palace of Comares* (Granada: Patronato de la Alhambra, 1980-).**

بـه الـقـبّـة الـغـبـراء قـلّ نـظـيـرهـا ترى الحسن فيهـا مسـتكنـاً وباديا
وتهـوي الـنجوم الزهـر لـو ثبـتت بهـا ولم تـك فـي أفـق الـسـمـاء جـواريـا
فـبـين يـدي مـثـواك قـامـت لخـدمـةٍ ومـن خـدم الأعـلى اسـتـفـاد المعـاليا

ويستقر في النفس إحساس قوي بأن الملك حين يجلس في هذه القاعة فكأنه يجلس تحت قبة السماء، ولكن بشكل أكثر تعقيداً وبلغة قوية مؤثرة؛ مما يذكرنا بأن الهندسة المعمارية يمكنها أن تخلق جواً تاريخياً ممزوجاً بالأسطورة التي تعمل على إضفاء صورة بابوية قيصرية على الملك، ولكن بمفهوم متأثر بالعباسيين في بغداد التي كانت مدينة الأساطير وحكايات القصور المثيرة ومركز السلطة الإسلامية التي لا تقهر. ومن هنا استمدت الحمراء معناها ووجودها لتكون أثراً خالداً يحاول التشبث بقوة تؤول إلى زوال سريع.

وهكذا نجد أن القبة المقرنصة وقبة السماء قد اجتمعتا حول شخص السلطان. وهو اعتراف واع بما يحدثه التعقيد في العقود المقرنصة من أثر في نفس المشاهد؛ فمبادىء الهندسة المعمارية والزخرفة التي تحمل في طياتها طابع الغموض كانت جزءاً من البحث عن الجمال المستكن والبادي، ولا يكتشف المرء مدى قوتها في ذلك إلا بعد تأمل كبير، وحتى إن أدرك ذلك فلن يقدر على فهمه لشدة تعقيده. لقد كانوا يدركون أنهم جزء من النظرة الكونية التي تنشد العزاء في الاعتقاد بنظام علوي، مما قد يفسر سبب الانهيار الوشيك للحكم الإسلامي في إسبانيا الذي دام سبعة قرون.

لقد استطاع النصريون أن يبدعوا في تصميم قصر ذي طابع أسطوري يتحدّى قوتهم السياسة المتقلقلة، مع شيء من المغالاة في البهرجة والزخارف والاقتباسات الشعرية، مستروحين عبق قرون من التخطيط الإسلامي الفخم والزخرفة. وكأنما أريد لقصر الحمراء أن يكون محاولة لتحدي الحالة المتردية للمسلمين في إسبانيا لكونه ممثلاً خالداً لقوتهم الثقافية القديمة الفعالة على رغم ضعف قوتهم السياسية والعسكرية عند بنائه. ومن الواضح أن شريكهم الخفي المتسبب في هذا التحول هو الحكم المسيحي الذي أخذ يستولي على ممتلكاتهم بسرعة.

ومن هذه المغالاة ما أشار إليه غرابار من وجود نقوش في القصر تمجد بسالة الملوك النصريين في معركة لهم مع القوات المسيحية في الجزيرة الخضراء؛ إذ جعل هذا النقش من معركة صغيرة نصراً كبيراً للحكم الإسلامي الذي لم يكن قادراً على أن يخضع هؤلاء الكفار سياسياً. وهذا النقش عبارة عن بيت شعر لابن زمرك هو:

فكـم بـلـدة لـلكـفـر صبّحت أهـلـهـا وأمسيت في أعمارهم متحكما[١٠]

ولكن بناء الحمراء ينكر خطر التهديد الثقافي والنفوذ السياسي للمسيحيين،

---

(١٠) Grabar, Ibid., pp. 140-141.

وكأنه بهذا الانكار يبعد إسبانيا المسيحية عن تطويق آخر مملكة إسلامية في الجزيرة الايبيرية[11].

إن قصر الحمراء في غرناطة والمسجد الكبير في قرطبة يشكلان أهمية فائقة للفنون في إسبانيا في العصر الوسيط؛ فالمسجد الكبير يمثل قصراً للعبادة عمل على تعزيز الشخصية الإسلامية في إسبانيا، البلد الغربي البعيد. والحمراء يمثّل مشهداً فاتناً متقن الصنع لآخر القصور الإسلامية في الأندلس، فهو يحاول المحافظة على الشخصية الإسلامية وتاريخها لمنع سقوط إسبانيا المسلمة. إن هذين الأثرين يمثّلان معلمين لحقبتين تاريخيتين مختلفتين، ولكنهما يذكّراننا بما هو باق من الفنون والعمارة الأندلسية، من منطلق الحاجة إلى الإبداع الفني للإبقاء على الصبغة الثقافية، وإدراك وجود الطرف الآخر وقوته، وتبادل المواقع بين المسلمين والمسيحيين، مما لم يتح لأي من حكام المسلمين أن يستريح ليعمل على تثبيت ثقافته في الجزيرة. وكان من وسائل الخلفاء وملوك الطوائف لتكوين الشخصية الإسلامية استخدام الأشكال المحلية في الفن. أما المرابطون والموحدون فقد عقدوا العزم على تنقية التقليد الإسلامي، الذي كان يعتمد اعتماداً كبيراً على الحياة المسيحية السياسية وتقاليدها الثقافية الوافدة من حوض البحر المتوسط؛ فهذه التقاليد ليست ضرورية في بلد يحكمه الإسلام. وكان لهذا الموقف أثر واضح في النظر إلى الأعمال الفنية بوصفها تنتمي إلى الثقافة الإسلامية. وقد كان لتسييس الأساليب الفنية ومضامينها أثر في الفنون النصرية ومضامينها؛ إذ إن النصريين، الذين كانوا مهددين وضعفاء، استغلوا التاريخ والأسطورة ليكون لهم موقع في رد محاولة المسيحيين طمس معالم إسبانيا المسلمة. لقد قدموا لنا، في معرض دفاعهم، مزيجاً من الصبغة الثقافية الأندلسية والتقليد الفني الإسلامي الإسباني الذي تميز بالتعقيد والبهرجة.

---

(١١) حول ذلك، انظر: Jerrilynn Dodds, «Paintings from the Sala de Justicia de la Alhambra: Iconography and Iconology,» *Art Bulletin*, vol. 16, no. 2 (1979), pp. 186-198.

المراجع

١ ـ العربية

ابن عذاري المراكشي، أبو عبد الله محمد. **البيان المغرب في أخبار الأندلس والمغرب.** ترجمة إ. فاغنان (E. Vagnan). الجزائر، ١٩٠١؛ ١٩٠٤.

المقري، أبو العباس أحمد بن محمد. **نفح الطيب من غصن الأندلس الرطيب.** تحقيق إحسان عباس. بيروت: دار صادر، ١٩٦٨. ٨ ج.

٢ - الأجنبية

Books

Allen, Terry. *Five Essays on Islamic Art.* [Manchester, MI?]: Solipsist Press, 1988.

Basset, Henri et Henri Terrasse. *Sanctuaires et forteresses almohades.* Dessins et relevés de Jean Hainaut. Paris: Larose, 1932. (Collection Hespéris; no. 5)

Beckwith, John. *Caskets from Cordova.* London, 1960.

Bermudez López, J. *La Alhambra y el Generalife.* Madrid, 1987.

Borrás Gualis, Gonzálo M. *Introducción al arte español: El Islam: De Córdoba al Mudéjar.* Spain: Silex, 1990.

Creswell, Keppel Archibald Cameron. *Early Muslim Architecture.* With a contribution by Marguerite Gautier-van Berchem. Oxford: Clarendon Press, 1932-1940. 2 vols.; 2nd ed. Oxford: Clarendon Press, 1969-. 2 vols.

Ewert, Christian. *Spanish-islamische Systeme sich Kreuzender Bogen.* Berlin: De Gruyter, 1968-. (Madrider Forschungen; Bd. 2)

—— and Jens-Peter Wisshak. *Forschungen zur almohadischen Moschee.* Mainz am Rhein: P.v. Zabern, 1981-[1991]. v. <1-2, 4 in 4>.

Lfg. 1: *Vorstufen.*

Lfg. 2: *Die Moschee von Tinmal* (2 vols.).

Lfg. 4: *Die Kapitelle der Kutubiya in Marrakesch und der Moschee von Tinmal.*

Expósito, M., J. Pano and M. Sepúlveda. *La Aljafería de Zaragoza.* Saragossa, 1986; 2nd ed. 1988.

Fernández-Puertas, Antonio. *La Fachada del Palacio de Comares = The Façade of the Palace of Comares.* Granada: Patronato de la Alhambra, 1980-.

Ferrandis Torres, José. *Marfiles árabes de occidente.* Madrid: Imprenta de E. Maestre, 1935-. 2 vols.

Gayangos y Arce, Pascual de (ed. and tr.). *The History of the Mohammedan Dynasties in Spain.* London: Printed for the Oriental Translation Fund of Great Britain and Ireland, 1840-1843. 2 vols.

Golvin, Lucien. *Essai sur l'architecture religieuse musulmane.* [Paris]: Klincksieck, 1970-1979. 4 vols. (Archéologie méditerranéene; 5)

Gómez-Moreno, Manuel. *El Arte árabe español hasta los almohades. Arte mozárabe.* Madrid: Plus-Ultra, 1951. (Ars Hispaniae, historia universal del arte hispánico; v. 3)

Grabar, Oleg. *The Alhambra.* London: Allen Lane, 1978. (Architect and Society)

——. *The Formation of Islamic Art.* New Haven, CT: Yale University Press, 1973.

Hernández, F. *Madinat al-Zahra, arquitectura y decoración.* Granada, 1985.

Hoag, John D. *Islamic Architecture.* New York: H. N. Abrams, 1977. (History of World Architecture)

Instituto Velázquez (Madrid). *La Casa hispano-musulmana: Aportaciones de la arqueología.* Granada: Publicaciones del Patronato de la Alhambra y Generalife, 1990.

Jiménez Martin, A. and A. Almagro Grobea. *La Giralda.* Madrid: Banco Arabe Español, 1985.

Marçais, Georges. *L'Architecture musulmane d'occident: Tunisie, Algérie, Maroc, Espagne et Sicile.* Paris: Arts et métiers graphiques, 1954.

Pavón Maldonado, Basilio. *El Arte hispanomusulmán en su decoración geométrica.* Madrid: Ministerio de Asuntos Exteriores, Instituto Hispano-Arabe de Cultura, 1975.

——. *Estudios sobre la Alhambra.* Granada, 1975; 1977. 2 vols.

Terrasse, Henri. *L'Art hispano-mauresque des origines au XIII[e] siècle.* Paris: G. van Oest, 1932. (Publications de l'institut des hautes études marocaines, t. xxv)

Torres Balbás, Leopoldo. *Arte almohade. Arte nazarí. Arte mudéjar.* Madrid: Plus-Ultra, [1949]. (Ars Hispaniae, historia universal del arte hispánico; v. 4)

——. *Artes almorávide y almohade.* Madrid: Instituto de Estudios Africanos, Instituto Diego Velázquez, del Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1955. (Artes y aristas)

Periodicals

Dodds, Jerrilynn. «Paintings from the Sala de Justicia de la Alhambra: Iconography and Iconology.» *Art Bulletin*: vol. 16, no. 2, 1979.

Ewert, Christian. «Die Moschee von Bab al-Mardum in Toledo-ein "Kopie" der Moschee von Cordoba.» *Madrider Mitteilungen*: vol. 18, 1977.

Conferences

Grabar, Oleg. «Notes sur le mihrab de la Grande Mosquée de Cordoue.» Paper presented at: *Le Mihrab dans l'architecture et la religion musulmanes: Actes du colloque international tenu à Paris en mai 1980.* Leiden; New York: E. J. Brill, 1988.

الحجم والمساحة في العمارة النصرية(*)

جيمس دكي (يعقوب زكي)

يعبّر عن الحجم في فن العمارة النصرية بالمساحة المكعبة. ويلاحظ الزائر لقصر الحمراء نوعاً من الأبراج نصف الدائرية أدخلها المسيحيون بعد الاحتلال مثل المكعب (El Cubo) أو الأبنية التي رممت بها قصبة الباشا (Alcazaba Baja)؛ إذ تبدي غرابة أصولها بتكوّرها. والمعروف أن العمارة النصرية (وليس الزيرية) استخدمت الأبراج الدفاعية المربعة. أما من الداخل فيبدو البرج كأنه فراغ مكعب الشكل يكون في الغالب جزءاً من قصر. ويدّل هذا الشكل المكعب على تداخل فني العمارة العسكري والمدني. فمن الأبراج التي كانت تشكل جزءاً من قصر: برج قمارش (Comares) وبرج ماشعوقا (Machuca) وبرج العقائل (Damas). وكانت بعض الأبراج تشكل قصوراً كاملة مثل: برج هومیناخ (Homenaje) وبرج الأسيرة (Cautiva) وبرج الأميرات (Infantas).

وتبدو الأجزاء العلوية في قصر الحمراء من الخارج مزيجاً من الأشكال الهندسية المكعبة والمنشورية أو الهرمية. ولكن النظرة المتفحصة ترى فيها سلسلة من وحدات البناء المتناسقة في ما بينها من جهة وفي ما بينها وبين المناظر الخارجية المحيطة بها من جهة أخرى، فتبدو الروعة في امتزاج الأشياء الطبيعية بالاصطناعية.

إن المكعب، أو ما يعرف بالمربع الثنائي البعد، يشكل المفهوم الأساسي في تصميم الحمراء؛ فمن أوضح الأمثلة على قياس الفراغ (المساحة) بنظام المكعب الأقسام التالية في قصر الحمراء وهي: قصر قمارش والقاعة المستطيلة التي تتصدره وواجهته (وهي الجزء الجنوبي من فناء القاعة الذهبية)، وقاعة بني سراج وقاعة الاختين.

وتشكل الساحة ذات الشكل المضلع القلب في هذه الأشكال الهندسية

(*) قام بترجمة هذا الفصل جاسر أبو صفية.

وتتوسطها بركة في الغالب، وتنتظم الأبنية الأخرى حولها بشكل دائري. أما ستائر المنظرات (المشربيات) فتكون ذات فتحات صغيرة أو كبيرة، وهي تقاطع التدرج المحوري بسلسلة من الأسطح المرتدة. وتتشكل من الأقواس الصغيرة ستارة تسمح برؤية واضحة تليها ستارة معتمة، ولكن عتمتها غير تامة؛ إذ يخترقها قنطرة لها ثلاث فتحات كما هو الحال في قصر جنة العريف ودير سان فرانسسكو (Convento de San Francisco) وهكذا فإن الأسطح الأمامية والخلفية تحدث تأثيراً يمكن مقارنته بالواجهات المتناظرة في الريجنسي أو الأشكال الداخلية في الفدرالي حيث ثبتت المرايا لتعكس كل واحدة صورة الأخرى وما بينها من أجسام. وقد يكون هذا النمط أكثر وضوحاً في المسجد منه في عمارة البيوت، ولا سيما عندما تكون الممرات متوازية باتجاه جدار القبلة؛ فالمسجد ليس أحادي المحور كالكنيسة، ولكنه يتسع كالغابة. إن استخدام الأعمدة مفاصل فراغية يعني أن الواجهة المنظورة ستتغير حسب المكان الذي يقف فيه الناظر إليها محدثة سلسلة طويلة من الصور المشطورة تفتح وتغلق كلما تحرك المشاهد. وتحدد الستائر في قصر الحمراء نوعين مختلفين من الفراغات: طولية ومستعرضة مكونة بقعاً متباينة تكون جزءاً من المشهد. إن الغرف المستعرضة مثل قاعة دي لاس ألياس (de las Aleyas) وقاعة دي لا باركا (de la Barca) كانت أماكن سكنية تقع عند الطرف المقابل لساحة طويلة هي فناء الريحان (Arrayanes). أما من حيث الحيز فإن صالة «باركا» كان لها دور مهم في الإفضاء إلى قاعة العرش؛ فهي صالة تفصل بين مكان السلطان والمشاهد فتقطع الطريق إليه دون أن تعيق تقدم المشاهد، وبذلك تعده نفسياً لمشاهدة السلطان في قاعة السفراء. وهذه الفراغات المختلفة تعمل على زيادة الرهبة كلما اقترب المرء من حضرة السلطان.

إن الاعتراض المتكرر للمحور بواسطة الجدران المعترضة يعني أن البوابات المقنطرة التي تصل الفراغات المختلفة تكون أشكالاً متناظرة من الأسطح المرتدة بمعدل ثلاثة إلى أربعة أسطح. ونجد في برج قمارش جداراً مزدوجاً، عليه مقنطرتان تتقدمهما ثالثة تكون مدخلاً إلى قاعة باركا، وقنطرة رابعة تشكل الأفق وهي القنطرة الوسطى للرواق. وينسحب الترتيب نفسه على قاعة الأسود حيث يحل الممر المعترض محل صالة باركا ويتكرر ذلك في البارتال (Partal) وجنة العريف، حيث يشكل الامتداد الأوسط للرواق تركيباً ثلاثي الأقواس، ويقوم الجزء الأوسط منه بتثبيت نافذة المنظرة لتحجب الأفق، حتى إن الأسطح تستدق وتتقلص. ويفتقر البارتال إلى حجرة نوم وراء الرواق؛ ولكن القنطرة المركزية تشكل منظرة بثلاث نوافذ. وفي كل وضع يحدث الارتداد والتقلص في الأسطح عند المركز، مع تضخيم التأثير الدرامي في قاعة بني سراج (Abencerajes) وقاعة الأختين (Dos Hermanas) بواسطة الممرات المقنطرة؛ لأنها مرفوعة على الدرجات.

ويعدّ مبدأ الارتداد الثلاثي عيّاراً ثابتاً في العمارة النصرية؛ إذ يتضح أن فن

العمارة في الحمامات قد صمم ليرتد على الأسطح، كما هو الحال في قاعة الأسود؛ فعندما ينظر المرء إلى الفناء من خلال قاعة الملوك (Reyes) يصبح الارتداد واضحاً جلياً، حيث تحدد معالم الأسطح بكمية الضوء الساقط على كل منها. والأمر نفسه إذا نظر المرء من خلال قاعة كاماس (Camas) إلى أريكة المختلى المستورة بقنطرتين. ويبدو أن الرقم ثلاثة ذو أهمية في هندسة العمارة بصرف النظر عن كونه وحدة معيارية في البناء، ولا سيما في خرسانة الأبراج والمنظرات، كما في الرواق (porticœs) الذي يحتوي على ثلاثة إلى سبعة عقود، مع أن المعيار ثلاثة. أما في المنظرة أو في قاعة كقاعة السفراء، فإن ثلاث كوى تكون لازمة في جدار من سبع طيات، وهو الجزء الذي عثر عليه أيضاً في قاعة الملوك. إن التشكيلات الداخلية التي تبلغ الغاية في التعقيد تقدم لنا أكثر الصور تنوعاً وغموضاً في قصر الحمراء برمّته.

ويسود البناء المحوري بعض القاعات ذات العقود مثل قاعة الأسود حيث نظام الخرسانة المسلحة يهيمن على الأركان الأربعة. وفي المحور الرئيسي يقوم السرادق مقام القوس المركزي. أما على المحور الاعتراضي فإن العرض والارتفاع الكبيرين لمثل هذه الأقواس يؤكدان النظام المحوري، ويثبتان الرسم المنظور. وتشكل الممرات المقنطرة ستارة مخرمة تعمل على تصفية الضوء كما تفعل «القمريات» في الغرف الداخلية؛ وفي الوقت نفسه تربط العناصر المتباينة بعضها ببعض وتمتّنها في بناء غاية في الدقة والتعقيد. إن أسقف السرادقات قائمة على محور يختلف عن الأسطح الهرمية الثلاثة في قاعة الملوك؛ إذ تختصر السرادقات مدى الرؤية البصرية للمحور الرئيسي في البهو في ما يتعلق بالبهو المعترض، في حين أن حجمها يساعد في تسوية أضلاع بناء يلقي بثقله موازناً حجم القاعتين الرئيسيتين في القصر، وهما قاعة الأختين وقاعة بني سراج.

أما في فناء قمارش فإن قاعة «باركا» تتقدم الحجرة الرئيسية، ولكن الغرفة المكافئة لها في قاعة الأختين ثلث مثيلتها في قاعة «الشمسيات» (Ajimeces). وعلى أية حال يبقى المبدأ واحداً، وهو تقاطع الطريق بالعناصر المستعرضة؛ فالطريق في هذه الحالة يقود إلى منظرة اللندراخا (Lindaraja) المختلى المفضل لدى السلطان. ومع أن «الباركا» في قصر قمارش هي المخدع، فإن بهو «الشمسيات» في قاعة الأسود ليس له مثل هذه الوظيفة. إن مخدع الملك في قصر قمارش ينقسم إلى قسمين مكوناً غرفتين جانبيتين بسرير في كل منهما، وكلاهما مفتوح على قاعة الاختين يميناً ويساراً.

ويكون كرسي العرش محورياً؛ ففي فناء القاعة الذهبية (Dorado) يحتل العرش المؤقت موقعاً وسطاً بين البابين. أما في قاعة السفراء، حيث العرش الدائم، فيملأ الفراغ الموجود في الجبهة الشمالية وفي منظرة اللندراخا حيث يسترخي السلطان. ومع أن كرسي العرش محوري، فإن الدخول إلى البهو الرئيسي يكون بشكل زاوية؛

فالمتظلمون والخصوم الذي يرغبون في المثول بين يدي الحضرة السلطانية، عليهم أن يستخدموا الباب الموجود في الركن الشمالي الغربي لفناء القاعة الذهبية، وهذا الباب يماثل مدخل قصر قمارش المفضي إلى فناء الريحان. إن تعاقب الأبهاء في جنة العريف، المرتبة على محاور مختلفة مكونة شكل «L»، هي نفسها في قصر قمارش في الحمراء: قاعات مصطفة على الزوايا اليمنى للمحور في القاعة الرئيسية محدثة اضطراباً في المشهد الرئيسي. وهذا يفسر دخول فناء الريحان من الجهة الشمالية الغربية وليس من الجهة الجنوبية الغربية كما يتوقع المرء. وهكذا فإن المشهد الأول الذي يطالع الزائر هو المكان المعتاد الذي يجلس فيه السلطان؛ لأن الجهة الجنوبية من البهو أجمل من الشمالية.

إن نظام الفراغ المتقطع هو المفتاح لحل المشكلة في الحمراء؛ ففن العمارة النصري قائم على مبدأ توزيع الفراغ وإعادة تقسيمه، كما هو الحال في قاعة الملوك؛ فإن المربع يتلو المستطيل الذي يتبع مستطيلاً آخر على محور مختلف. فبهو السفراء المكعب الشكل يأتي بعد المستطيل الشرقي الغربي لصالة «باركا»، وهو يلي المستطيل في الشمال الجنوبي لقاعة الريحان. وينسحب النظام نفسه على جنة العريف، ولكن بمنظرة بدلاً من بهو السفراء. وفي قاعة الأسود تتقدم قاعة «الشمسيات» المستطيلة منظرة «اللندراخا» المربعة الشكل. ومع ذلك يحدث تغير في الشكل؛ فقاعة الأسود مسبوقة بقاعة أخرى كبيرة مربعة هي صالة الأختين. وبهذا يجد المرء نفسه أمام ستارة تتبعها ستارة حتى يصل إلى الستارة الأخيرة وهي جدار المنظرة. وهكذا يصل الفن المعماري إلى ذروة الإبداع في تصوير المشهد المرئي الذي سبب التوتر للمشاهد، ولكنه في النهاية جعله يتنفس الصعداء. ولأن المنظرة قائمة على شكل محوري، فهي تنهي مشهداً مصنوعاً لتكشف عن آخر طبيعي. بل إنها تغلق منظراً واحداً لتبدي ثلاثة مشاهد؛ لأن لها ثلاث نوافذ على جوانبها، ويبعث شكل المنظرة البارز إلى جهة الحديقة شعوراً قوياً في نفس المشاهد يحدثه الفن المعماري وخلفيته الطبيعية، ويزداد تكامل هذا الشعور عندما تكون الحديقة مشتملة على بركة ماء تنعكس المنظرة على صفحة مائها.

والمعروف في الهندسة المعمارية أن الشكل يكون خاضعاً للوظيفة العملية، أما فنّ الزخرفة في العمارة الإسلامية فيتبع الشكل الهندسي؛ فيكون الجدار في الفن النصري مجرد لوحة تطريزية جصية، والغرض من الزخرفة إثراء الشكل. وفي داخل هذه التركيبة الفنية يتفكك المكعب، ذو الأشكال الهرمية والمنشورية، إلى السطوح الأولى التي بني منها؛ أي يعود المكعب إلى الشكل المربع والمستطيل، وتعود الأشكال المنشورية والهرمية إلى المثلث؛ فقد استخدمت المثلثات والمستطيلات والمربعات لتقسيم الجدار إلى مساحات لأغراض متباينة؛ لأن التكعيبية تفرض ترتيباً داخلياً من الأسطح بشكل منتظم، وتكون السطوح مميزة بتقسيمات طولية وعرضية (أفقية وعمودية) على شكل طوق، وتعمل الأقواس على تدعيم زوايا الجدران، فتتشكل مجموعة من

المستطيلات على مستوى عال. ويوصف الفن المعماري بأنه مجسم وشفاف كما يلاحظ في قاعة بني سراج وقاعة الأختين، حيث تتفكك الأشكال الخارجية لتصبح داخلية عائدة إلى قواعد بنائها كالمربع الدائري، مغطية الجدران بهندسة جامدة؛ فالشكل المجرد يترجم إلى زخرفة مجردة كما يقتضي المنطق.

ويعمل الشكل الهندسي على اصطياد العين وجعلها تعلق به، سواء أكان من القرميد أو الزخارف المجصصة على شكل قرص العسل؛ وبذلك تندمج الزخرفة مع المشاهد، فيصبح مستغرقاً في الشكل الفني، أو محاولاً فك رموزه، أي يصبح مشاركاً في فن العمارة؛ فهناك صلات واضحة بين الشكل الخارجي للعمل الفني والشكل الداخلي، وبين الشكل الداخلي والمشاهد. وهذا قد يفسر سبب اختلاف الجمالية التي يولدها قصر الحمراء في نفس المشاهد عن أي شعور ممكن أن يولّده أي بناء آخر، في العالم الغربي على الأقل. وهذا هو الحال حتى لو كان رد فعل المشاهد ضعيفاً لاختفاء اللون. وهذا العنصر الأساسي في الأداء الموحد مفقود في كل مكان باستثناء الجزء السفلي من الجدار المزخرف. ويمكن أن يدرك المرء مدى تأثير الضوء في التجانس اللوني الذي أراده فنانو بني نصر.

ومن المؤكد أن هندسة البناء تتغير وتصبح أقل ثباتاً تحت تأثير الضوء؛ فالوسط المنشوري للمقرنص يكسر الضوء ويحبسه. وتكون زاوية الضوء مائلة في العمارة النصرية، حيث تسقط الإضاءة الساطعة على الجدار المقابل للشمس بشكل متعاقب بحسب حركة الشمس في السماء. وقد تكون بعض الأجزاء لامعة أو داكنة كلما غطت الغيوم الشمس. وكل هذا يعني أن فن العمارة لم يكن يمثل لحظة ساكنة أو جامدة، وإنما مطردة التغير. ويعمل الضوء، ولا سيما المصفى، على بعث الحياة في كتلة جامدة كما يفعل الماء في النبات.

ومعلوم أن الهندسة المعمارية الشكلية تتغير تحت تأثير الضوء؛ فعقود السقف التي على شكل قرص العسل مكونة من أشكال سداسية كأقراص العسل نفسها، ويمكن إزالتها عن الجدران بسهولة لهشاشتها. وهكذا النوع من الهندسة التقليدية ينشط بالضوء، ويكون معلقاً فوق فراغ مكعب؛ فالوسط المنشوري للمقرنص يكسر الضوء كما أشير إلى ذلك آنفاً، والقمريات تعمل على تصفيته عند الدخول. إن السطوح المضيئة والسطوح المظللة تقطع الفراغ حتى يتفكك الحجم ويصبح تحليل الحجم وقياسه مستحيلاً. إنها تتفكك ثم تلتئم وتتكامل كما تتحول الروح إلى مادة، والمادة تنتحل الشكل في انتقاله إلى الظاهرة. ويحدث التوحد عندما تعمل التكوينات المقرنصة المتعاقبة على تسهيل التحول من القبة إلى أسطح الجدران العارية. ولم تعد المادة ترى على أنها جامدة، ولكن على أنها مرنة ومفعمة بالحياة. إن سقف قاعة الأختين عمل معماري أشبه بفجوة سوداء توحي للمشاهد بأنه في فراغ كبير، وهي

في الحقيقة رؤية مجازية للعالم من وجهة نظر غيبية أشعرية.

وبعد، فإن الحمراء، بجمالها الهش تلخص موقفاً معللاً في ما يتصل بالفلسفة الإسلامية، وعمل بمثل هذه الرقة والروعة لا يمكن أن تنتجه حضارة غير الحضارة الإسلامية.

المراجع

نظراً إلى طبيعة هذه المقالة المتخصصة، فليس من الممكن عملياً تزويد القارىء بقائمة مراجع واسعة. على أنه يمكن القارىء أن يرجع بشكل خاص إلى:

Chueca Goitia, Fernando. *Invariantes castizos de la arquitectura española.* Madrid: Seminarios y Ediciones, 1971. (Hora H. Ensayos y Documentos; 11)

كما أن بإمكانه العثور على مراجع أعم في عملي القادم:

Dickie, James. *The Alhambra: A Functional Analysis*. In preparation.

النشوة والانضباط في الفن الأندلسي: خطوات نحو مقترب جديد

ج. ك. بيرغل(*)

- ١ -

النشوة والانضباط عنصران أساسيّان في الفن الإسلامي، يرتبطان بالبُعدَين أو القطبين في الدين الإسلامي وهما الشريعة أو النظام القانوني من جهة، والتصوّف من جهة أخرى؛ ولو أن هذين المظهرين، كما سيمر بنا، هما في الواقع متشابكان أكثر من كونهما منفصلين[١]. والدور الرئيس الذي تلعبه الأنساق الهندسية، والشكل عموماً، في الفنون الإسلامية، يمكن أن يُرى على أنه الوجه الآخر المنظور لصرامة الشريعة. فهذه الأشكال المجردّة تعكس المفهوم الإسلامي للنظام الذي يحكم الكون، ويجب أن يسود على الأرض، فيشكل بنية لا تقتصر على الأفعال الدينية وحدها، بل تنسحب على الفنون والعلوم والعادات الفردية والجماعية، وعلى الحياة العامة عند الجماعة الإسلامية، وعلى الحياة اليومية لكل مسلم.

لكن سيادة هذه الأشكال المجردة في تزيين المنظور مما يتعلق بالعمارة، أو المصنوعات اليدوية، تصدر بالطبع كذلك من تحريم الصورة، ولو أن هذا التحريم

(*) ج. ك. بيرغل (J. C. Bürgel): أستاذ كرسي الدراسات الإسلامية في جامعة بيرن.

قام بترجمة هذا الفصل عبد الواحد لؤلؤة.

(١) قـــارن: Johann Christoph Bürgel, «Ecstasy and Control: Two Dominant Elements in Islamic Art,» paper presented at: *The Iconography of Islamic Art: A Symposium Presented by the National Museums of Scotland and the University of Edinburgh,* edited by R. Hillenbrand (Forthcoming).

يقوم في الواقع على حديث نبوي لا على أي نص قرآني يأمر بذلك صراحة[٢].

لماذا غدا هذا الحظر على هذه الشدة في الإسلام؟ يجب أن نتذكّر، قبل كل شيء أن موقف الشريعة من التحديد لم يقتصر على انتاج الصور وحسب؛ فقد كانت الفنون الجميلة الثلاثة، الشعر والموسيقى والرسم، باستثناءات قليلة، موضع شكٍّ كذلك، بل رفض من جانب ممثلي القانون والنظام في الإسلام. لقد دارت أفكار كثيرة حول أسباب هذا الموقف، من بينها نظريات مختلفة لتفسير الدوافع وراء ذلك[٣]. لكن قناعتي أن السبب الداخلي الأعم يكمن في كون الفنون قوى أو طاقات نفسية، بينما تنص العقيدة الإسلامية أن لا قوة ولا طاقة يمكن أن تصدر إلا من عند الله[٤].

إن الوعي بقوة الفنون (أو ما أسميه «قدرة») لدى المجتمع الإسلامي التقليدي يتضح في شهادات كثيرة عن قوة الشعر والموسيقى والصور مما يوجد في المصادر القروسطية[٥].

قبل ظهور الإسلام، كانت هذه القوى وثنية، في بلاد العرب على الأقل، ولا تخلو من عناصر سحرية. كما كانت تمثل انتهاكاً للدين، أو أنها بدت كذلك، في حضارات البلاد التي سيطر عليها الإسلام. فمن المفهوم، لذلك، أن تغدو الفنون، بما فيها من «مقدرة» لا يمكن السيطرة عليها، مثار شك من جانب النظام الجديد الذي كان يسعى لفرض سيطرته المقدسة وحكمه الديني على كل شيء. وفي البدء ظهر هذا الاهتمام في الأحاديث النبوية الشريفة حول الرسم والشعر ثم جاءت النتائج الواضحة بعد ذلك[٦].

تمثل العمارة الإسلامية المبكّرة، في وقارها القريب من الكآبة، دليلاً على هذا الموقف. وكان الإسلام ينطوي منذ البداية، ولو بشكل أقل وضوحاً، على بُعد آخر في كلام الله المنزل والأحاديث المبكّرة: ذلك هو بُعد الوَجْد. فلو بحثنا عن مواقع شعور الوجد (النشوة) في الإسلام (قبل ظهور الصوفية) لرأيناها في بعض الشعائر: صرامة الصيام، الصلاة وسط جماعة كبيرة، مناسك الحج، وفي الجهاد.

وبعض هذه الشعائر يكشف عن بنية من التكرار، تمثل العلائق مع الانضباط

---

(٢) قـــارن: Johann Christoph Bürgel, *The Feather of Simurgh: The «Licit Magic» of the Arts in Medieval Islam* (New York: New York University Press, 1988), p. 8 et seq. and p. 12 et seq.

(٣) المصدر نفسه، ص ١٣ وما بعدها.

(٤) هذا يعبر عنه على أفضل وجه عبر المقولة الكلية الوجود «لا حول ولا قوة إلا بالله».

(٥) قارن: المصدر نفسه.

(٦) من الأمثلة تسمية محمد الشعر بأنه «قرآن الشيطان»، أو لعن المصوّرين والنساء اللواتي يشمن أنفسهن ويتعيشن من الربا والسحر؛ للمزيد من التفاصيل، انظر: المصدر نفسه.

والنشوة. وقد يحضرنا مثلاً بعض الأفعال المتكررة في الحج، مثل الطواف حول الكعبة سبع مرات، ورمي سبع جمرات ثلاث مرات في مواضع متعددة في مِنى... الخ. وينطوي النص القرآني كذلك على أمثلة بارزة من بنى التكرار، وبخاصة في السورة رقم ٥٥ [الرحمن] وفي بعض الروايات المشهورة المتعلقة بالنبي ﷺ، مثل حديث الشفاعة، وحديث المعراج، والتي تكشف عن بنى من التكرار توجد في الزمان والمكان حسب نظرة الإسلام إلى العالم: تاريخ مقدس من تواتر الأنبياء، وعالم قرآني من سبعة أفلاك، عدّل منها بعد ذلك المفهوم العِلمي البطليمي(٧).

لا بد أن يدهش المعنيّون بالفن الإسلامي، عاجلاً أم آجلاً، بالأهمية القصوى التي تمثلها بنى التكرار في جميع مظاهرها تقريباً، سواء في العمارة أو الزخرفة أو الخَط أو الفرش أو غير ذلك. والتكرار أبعد ما يكون عن بعث الرتابة، كما قد يظن الغربي، فهو مصدر بهجة متزايدة قد تبلغ حد الانتشاء، أو الوجد. لكن هذا لا ينطبق، بالطبع، على كل تكرار مهما كان. ففي الفن يجب أن يكون الموضوع المتكرر جميلاً، وفي الدين يجب أن يكون مقدساً، وفي الفن الديني يجب أن يكون مقدساً وجميلاً في آنٍ معاً. وهذا ينطبق على النصوص المقدسة ـ إذ يعتقد المسلمون أن النص القرآني يمثل معجزة فذّة بحدّ ذاته ـ كما ينطبق على الموسيقى الصوفية أو الزخرفة المستعملة في عمارة الأماكن الدينية. ويغلب أن يُدعم أثر التكرار بوسائل إضافية، مثل التسارع في الإيقاع أو التقصير التدريجي في العناصر المكرّرة، وهو نمط من البنية يقع في الأساس من ترتيب السُّوَر في القرآن الكريم، وقد اقترحتُ وصفَه بصفة «مخروطي». ثم إن الربط بين التكرار والتركيز الإيقاعي، وهو من الخصائص البارزة في الأداء الموسيقي الإسلامي، يمثل واحداً من الأمثلة الكثيرة على تركيب نظامين ـ مثالاً يمكن أن يُرى فيه رمز توحّد صوفي أو جسدي، فيكون، ثانية، على صلة شديدة بالوَجْد.

ويعود الفضل إلى جهود التصوّف، بموقفه الموجّه نحو دواخل الذات، أن الفنون، ومنها رسم المنمنمات، والأدب والشعر بخاصة، قد غدت قادرة ومقبولة في التعبير عن المشاعر الدينية في الإسلام. وراح المتصوّفة يؤكدون أن الله ليس رب الجلال وحسب، بل هو رب الجمال كذلك(٨)؛ و«إن الله جميل يحب الجمال» وهو الحديث المنسوب إلى النبي ﷺ قد غدا بين الأحاديث الأثيرة في حلقات المتصوفة

(٧) انظر: Johann Christoph Bürgel, «Repetitive Structures in Early Arabic Prose,» in: *Critical Pilgrimages: Studies in the Arabic Literary Tradition*, edited by F. Malti-Douglas (Austin, 1989), pp. 49-64.

(٨) قارن: Annemarie Schimmel, *Mystical Dimensions of Islam* (Chapel Hill, NC: University of North Carolina, [1975]), p. 44.

وكتاباتهم[٩]. يكشف الله عن ذاته في خلقه بفضل فيضه الإلهي، وهي فكرة أفلاطونية مُحدثة غدت في اللبّ من سياق المشاعر والجماليات الصوفية[١٠]؛ وهكذا غدا بوسع الفنان أن يتعاطى بالجمال دون خشية من إثارة متاعب، مطمئناً إلى أنه يساهم في فعل الخالق في الكشف عن الجمال الإلهي على وجه الأرض.

وإلى جانب الجمال الإلهي، توصّل المتصوفة إلى النشوة المقدسة (الوَجْد). وبعد أن كان الرقص والموسيقى يُعدّان انتهاكاً للدين ومصدر اندفاعات من نشوةٍ جَموح (طرب) من فعل الشيطان، أعيد تقديمهما وساطةً لبلوغ مثل هذه النشوة بالضبط، التي صارت مقبولة لأنها تؤدي إلى التوحّد مع المحبوب، أي الله. وراح أصحاب الشريعة ينظرون إلى هذه «البِدع» على قدر ما تثيره من شكوك[١١]. لكن المتصوفة ظلوا واثقين أن وَجْدهم لم يكن مقبولاً وحسب، بل إلهياً كذلك، ولو أنهم راحوا يحذّرون من أي استخدام غير مشروع لما ينطوي عليه ذلك الوَجْد من قوة[١٢].

كيف تنطبق هذه المبادىء العامة على الفن الأندلسي؟ إن المقترَب الحاضر هو من الجِدَّة بحيث يستدعي سنوات عديدة من الدراسة المكثفة لتقديم جواب شامل لهذا السؤال؛ لذلك لا يمكن أن نعرض هنا سوى لمحات قليلة.

ـ ٢ ـ

كان التصوف موجوداً في الأندلس كما في غيرها من أنحاء العالم الإسلامي، وقد بلغ ذروته في شخصية ابن عربي الساحرة الغامضة، والذي يجتمع في طبيعته النشوة والانضباط كما يجتمع في طبيعة غيره من المتصوفة، ولو أن تعبيره الفنّي، أي شعره، لا ينم في العادة عن البِنى النمطية من الوجد الصوفي، كما نجد مثلاً عند جلال الدين الرومي في قصائد الوجد التي يمدح بها صديقه الصوفي شمس الدين التبريزي[١٣]. لكن ابن عربي يضارع الرومي في ادعاء «الاقتدار» الذي يقارب تأليه

---

(٩) المصدر نفسه، ص ٤٧١.

(١٠) قارن: T. de Boer, «Fayḍ,» in: *Shorter Encyclopaedia of Islam*, edited on behalf of the Royal Netherlands Academy by H. A. R. Gibb and J. H. Kramers (Leiden: E. J. Brill, 1961).

(١١) قارن: Bürgel, *The Feather of Simurgh: The «Licit Magic» of the Arts in Medieval Islam*, p. 12 et seq., and Johann Christoph Bürgel, *Allmacht und Mächtigkeit: Religion und Welt im Islam* (Munich: C. H. Beck, ©1991), chap. entitled: «Einige Fetwas gegen Musik».

(١٢) انظر على سبيل المثال الفصل الخاص بالسمع في: أبو حامد محمد بن محمد الغزالي، **إحياء علوم الدين**، ٥ مج (القاهرة، ١٣٨٧هـ/١٩٦٧م)، مج ٢، ص ٣٤٦ ـ ٣٨٩.

(١٣) قارن: Johann Christoph Bürgel, «Speech is a Ship and Meaning the Sea: Some Formal Aspects of the *Ghazal* Poetry of Rūmī,» paper presented at: *The Heritage of Rūmī, 11th Giorgio Levi Della Vida Biennial Conference*, edited by Amin Banani and George Sabbagh (Forthcoming).

الذات في الواقع، كما أن بنى التكرار موجودة في كتاباته النثرية، مثل **رسالة الأنوار في ما يمنح صاحب الخلوة من الأسرار** التي تصف «الرحلة إلى ربّ الاقتدار» أي ارتقاء الروح، مبنيّة طبقاً لقول الرومي الشهير:

مِتُّ وأنا معدن ثم صرت نباتاً

مِتُّ وأنا نبات ثم ارتقيتُ حيوانا... الخ[١٤]

يقدّم ابن عربي كل مرحلة جديدة بعبارة تكاد تشبه هذه البنية نفسها:

«فإنك ستكشف أولاً على أسرار الأحجار المعدنية وغيرها،
وتعرف سرّ كل حجرٍ وخاصيّته في المضار والمنافع...
ثم رَفَع عنك ذلك النَمط وكشف لك عن النباتات...
فإذا لم تَقِفْ له رفعَ لك عن الحيوانات...
ثم بعد هذا يكشف لك عن عالم سَرَيان الحياة السببيّة في الأحياء...
فإن لم تَقِفْ مع هذا رفعَ عنك ورُفعت لك اللوائح اللوحيّة...
فإن لم تقِف مع هذا رفع لك عن نور الطوالع...
فإن لم تقِف مع هذا رفع لك عن مراتب العلوم النظرية...
فإن لم تقِف مع هذا رفع لك عن عالم التصوير والتحسين والجمال...
فإن لم تقِف مع هذا رفع لك معه عن مراتب القُطبية...
فإن لم تقف مع هذا رفع لك عن عالم الحميّة والغضب والتعصّب...
والغيرة وكشف الحق على أتمّ وجوهه...
فإن لم تقف معه رفع لك عن عالم الوقار والسكينة والثبات...
فإن لم تقف معه رفع لك عن الجِنان...
فإن لم تقف مع هذا رفع لك عن أرواح مستهلكة
في مشهدٍ من مشاهدِه: هم فيه حيارى سكارى، قد غلبّهم سلطان الوجد
فدعاك حالُهم، فإن لم تقف لدعوته رُفع لك نورٌ لا ترى فيه غيرك...».

ثم تتبع كشوف أخرى عديدة، ترد بالعبارة نفسها، وهي أبناء آدم، عرش الرحمة، القلم، الذي يتماثل مع «العقل الأول»، وأخيراً «محرّك القلم»، أي الله ذاته. ثم يستمر الكلام هكذا:

---

(١٤) Schimmel, *Mystical Dimensions of Islam*, p. 321.

«فإن لم تَقِف معه رفع لك عن المحرّك. فإن لم تَقِف مُحيتَ ثم غُيِّبْتَ
ثم أُفنيتَ ثم سُحِقتَ ثم مُحقتَ حتى إذا انتهت فيك آثار الماحي
وإخوانه أُثبتَّ ثم أُحضِرتَ ثم أُبقيتَ ثم جُمعتَ ثم غُيِّبتَ، فَخُلِعَت
عليك الخِلع التي تقبضها فإنها تتنوّع ثم تُردّ على مَدْرَجَتِكَ فتعاينَ كلّ ما عاينته
مختلف الصور حتى ترد إلى عالم حسّك المقيّد الأرضي أو تُمسَك حيث
غُيبتَ»[(١٥)].

والعلاقة الوثيقة بين النشوة وبنية التكرار واضحة في هذا النص، كما تتضح كذلك أهمية الانضباط، التي لا تغيب أبداً؛ وفي نهاية معراجه الروحي يضطر المتصوّف إلى الإدراك أنه ما يزال داخل جسده، في هذه الأرض، وعليه أن يعود إلى أعماله اليومية.

ويرتبط التكرار كذلك بفعل المرآة[(١٦)]، وتوجد هذه العلاقة بشكل واضح في تلك الفقرة الرائعة من كتاب ابن طفيل **حيّ بن يقظان**، حيث يكون نزول النور الإلهي صادراً عن الله، عبر الأفلاك السبعة، حتى يصل الأرض، فيوصف بأنه ينعكس في كل فلك من الأفلاك كما ينعكس في مرآة[(١٧)].

- ٣ -

لننظر الآن في بعض النصوص الشعرية التي يقوم فيها بدور مهم النشوة أو الانضباط (الوجد أو الصدّ)، أو كلاهما معاً. ولنذكر قبل كل شيء أن الشكل الذي كان سائداً في الشعر العربي قبل التطورات الحديثة، وفي الشعر الإسلامي عموماً - وهو شكل تشترك فيه القصيدة أو المقطوعة أو الغزل - كان يتميز بحرف روي واحد

(١٥) Muḥyī'l-Dīn Abū Bakr Muḥammad Ibn Alī Ibn al-'Arabī, *Journey to the Lord of Power*, a sufi manual on retreat by Muhyiddin Ibn 'Arabī with notes from a commentary by 'Abdul-Karīm Jīli and an introduction by Sheikh Muzaffer Ozak al-Jerrahi, translated by Rabia Terri Harris (London; The Hague: East West Publications, 1981), p. 36 et seq.

[محيي الدين أبو بكر محمد بن علي بن عربي، «رسالة الأنوار،» في: محيي الدين أبو بكر محمد بن علي بن عربي، رسائل ابن عربي (بيروت: دار إحياء التراث، [د. ت.])، ص ٨ - ١٣].

(١٦) انظر: Bürgel, *The Feather of Simurgh: The «Licit Magic» of the Arts in Medieval Islam*, chap. entitled: «The Magic Mirror: On Some Structural Affinities in Islamic Miniature, Calligraphy and Literature,» p. 138 et seq.

(١٧) انظر دراستي المعنونة: «ابن طفيل وكتابه حي بن يقظان: نقطة تحول في الكتابة الفلسفية العربية،» ضمن هذا المجلد.

وبنظام بحور صارم، يرغم الشاعر على استخدام وزن واحد خلال القصيدة، كما يتميز بغياب المقاطع أو الأجزاء الفرعية في القصيدة الواحدة. لذا كان من الواجب اختيار البنية الشكلية ابتداء من البيت الأول في القصيدة لتستمر حتى النهاية؛ وقد جرّ ذلك بالطبع (منذ البدايات التاريخية لهذا الشعر) إلى بنية شديدة التكرار، يعكس البيت فيها صورة البيت قبله والبيت بعده. وتؤدي القافية الواحدة بكل بيت إلى أن ينتهي بالصوت نفسه، مثل مجموعة أشعّة تصدر من نقاط متعددة ثم تتحرك باتجاه مركز واحد في شكل مروحة يدوية؛ ومرة أخرى يكون أثر هذه البنية الصوتية أبعد ما يكون عن الرتابة. وتكون درجة التوقّع التي يدفعها العدد المحدود من الإمكانات في القافية مما ينشط السامع، وإذا كانت القصيدة تستجيب لهذا التوقع، نجد الفرح في الحسّ المسموع يتزايد لحظة بلحظة حتى يبلغ درجة النشوة. وبعبارة أخرى، نجد الانضباط، أو السيطرة الفنية القاسية، لا يستبعد النشوة، بل قد يساهم في تحريرها.

إزاء هذا الوضع، يبدو من المعقول أن نفسّر في حدود هذا الإطار ثورة الشكل التي حدثت في الشعر العربي في الأندلس، فتوصلت إلى شكل المقطع البالغ التعقيد. والواقع أن بالإمكان فهم الموشحة على أنها قصيدة أو قطعة غزل متضخّمة. وما سبق ذكره يمكن تطبيقه على هذا الشكل، مع ملاحظة أن البنية الأساس تتكرر لا في كل مقطع وحسب. وقد تتفاوت الأبيات في المقطع في طولها وفي اختلاف قوافيها، لكن كل نسق من القوافي والإيقاع يظهر في المقطع الأول يتكرر في المقاطع اللاحقة؛ وبعبارة أخرى، قد تمدّد بيت القصيدة ليغدو مقطعاً كاملاً. وتشبه هذه العملية طريقة شائعة في الأدب الفارسي والتركي، حيث نجد شعراء الغزل في الغالب يقسمون كل بيت إلى أربعة أجزاء متساوية فيها قوافٍ داخلية في الأجزاء الثلاثة الأولى بحيث يظهر الشكل الناتج النموذج (أ، ب، الخ = قواف داخلية تختلف من بيت إلى بيت ومن مقطع إلى مقطع؛ حرف استهلالي = قافية أحادية تتبع خلال القصيدة) أ ر، أ ر، ب ب ب ر، ت ت ت ر ـ رغم أنه ليس من المحتم أن يتبع بصرامة في القصيدة كلها.

وفي الموشحة نجد أكثر البنى المقطعية تنوعاً مثل:

(١)	(٢)	(٣)
أ ب ت ث	ج ح خ د	ذ ر ز س
أ ب ت ث	ج ح خ د	ذ ر ز س
أ ب ت ث	ج ح خ د	ذ ر ز س
ش ص ض	ش ص ض	ش ص ض
ش ص ض	ش ص ض	ش ص ض[١٨]

(١٨) James T. Monroe, comp., *Hispano-Arabic Poetry: A Student Anthology* (Berkeley, CA: University of California Press, 1974), no. (18).

وتلك الموشحات التي تنتهي بخرجة أعجمية من مقطع أو بيت بلغة الرومانس تكشف أن هذا النسق الثوري [ربما] كان ناشئاً من أثر شعري محلي بلغة الرومانس، ولو أن شكل «الخرجة» يوجد في القسم الثاني من المقطع، أي «القفل» أو «السمط»، بينما يكون القسم الأول أو «الغصن» شكلاً مستقلاً (ولو أن بنيته المقطعية تشبه بنية الخرجة، ومن الواضح أنها مستوحاة منها). ويقوم القفل مقام القافية في القصيدة، لذا تظهر قوافي القفل أو الخرجة في جميع المقاطع، بينما تختلف قوافي الغصن من مقطع إلى آخر، وتقوم مقام الجزء الذي يسبق القافية في البيت التقليدي. وقد يسبق جزء الخرجة الموشح بأكمله، فيكون أشبه بمقدمة تدعى «المطلع».

وهكذا تكون «الخرجة» هي التي اخترقت نسق القصيدة القديم، فأغنته بتنوّع الأوزان والقوافي التي لم تكن في حدود الخيال قبل ذلك. وبعبارة أخرى، ظهر الموشح نتيجة الربط بين نظامين، شكل المقطع المحلّي وقد أنزل على شكل قصيدة الغزل، أو امتزج به فامتصه. وهذا مثال جيد لامتزاج ثقافتين كما حدث في الأندلس، يرمز إلى المبدأ الإسلامي في استيعاب المؤثرات الأجنبية وإخضاعها لقوانينه الخاصة؛ وبعبارة أخرى، عرض مساهمة عن طريق الخضوع[١٩].

وفي الوقت نفسه، يشكّل إنزال أنظمة البِنى المختلفة هذا واحداً من المبادىء الرئيسة في الزخرفة الإسلامية وفي الفن الإسلامي عموماً[٢٠]. وبعملية إنزال شكل المقطع المحلّي على نسق شعر الغزل، أصبحت العناصر المتكررة في الموشحة أشد تماسكاً، أو أكثر حرارة، كما غدا الجهد الشكلي أو درجة السيطرة أشد بروزاً مما يوجد في الغزل التقليدي. لكن الأثر لا يخلو من مغزى، وممارسة البراعة في النظم لا تخلو من روح، بل إن الوجد يقع في المنطوى من ذلك كله. وهكذا تكون الموشحة رمزاً لتلك الظاهرة الإسلامية من بلوغ النشوة عن طريق الخضوع القاسي لقواعد مفروضة من الذات، أو بعبارة دينية، لجهود نافلة. ومع أننا لم نشهد أي مثال فعلي، فبوسعنا الظن أن مقدار الوجد أو النشوة الذي تثيره الموشحة في السامع يعتمد كثيراً على

= وفي معظم الأحيان فإن الغصن على هذه البنية المقطعية: ababab؛ قارن، الأمثلة في:

Emilio García Gómez, ed., *Las jarchas romances de la serie árabe en su marco*, 2ª ed. (Madrid: Sociedad de Estudioes y Publicaciones, 1965).

(١٩) *Teilhabe durch Unterwerfung*، هو من الافتراضات الأساسية التي يتضمنها كتابي: Bürgel, *Allmacht und Mächtigkeit: Religion und Welt im Islam*

(٢٠) كما هو مبرهن في: Bürgel, «Ecstasy and Control: Two Dominant Elements in Islamic Art».

التعبير عنها موسيقياً؛ إذ كما يقول مونرو وآخرون «ربما يكون أصل الشكل الجديد قائماً على مؤثرات موسيقية»[٢١].

- ٤ -

والمظاهر الأخرى من «النشوة والانضباط» في الشعر الأندلسي تتعلق بأبعاده الكونية وظلاله الدينية؛ وهذه يمكن تلمّسها مباشرة في النصوص.

ثمة مثال جميل من أوهام الوجد الشاسعة المدى التي أوجدها شعراء الأندلس (سائرين في ذلك على خطى الأدباء المشارقة السابقين) وذلك في قصيدة قصيرة لابن خفاجة (٤٥٠ ـ ٥٣٣هـ/١٠٥٨ ـ ١١٣٩م) المعروف بلقب «الجنّان» وهو أشهر من نظم في شعر الطبيعة في الأندلس:

لاعبَ تلكَ الريح ذاك اللّهبُ ... فعادَ عينَ الجِدِّ ذاك اللَّعِبُ
وباتَ في مَسرى الصَّبا تَصفعهُ ... فهوَ لها مُضطَرمٌ مُضطربُ
سامِرتُهُ أحسبُه مُنتشياً ... يهزّ عِطفيه هناك الطربُ
لو جاءه منتقدٌ لما دَرَى ... ألَهبٌ متّقدٌ أم ذَهَبُ
تلثِمُ منه الريحُ خدّاً خجلاً ... حيث الشّرارُ أعينٌ ترتقبُ
في موقدٍ قد رقرق الصُّبحُ به ... ماءً عليه من نجوم حَبَبُ
منقسمٌ بين رمادٍ أزرقٍ ... وبين جَمْرٍ خلفه يلتهبُ
كأنّما خرّتْ سماءٌ فوقه ... وانكَدرتْ لَيلاً عليه شُهُبُ[٢٢]

وكما هي الحال في أمر هذا الشاعر، فإن أسلوبه يميل إلى الصعوبة ويستعصي على الترجمة المقنعة. لكن المعنى في شعره لا يكتنفه غموض. فمع أن الشاعر لا يبدو إلاّ هنيهة (في النصف الأول من البيت الثالث) لكنه يشارك اللهيب في سهاده ووجده وحبّه وبريقه وأخيراً في انطفائه. وبعبارة أخرى، يُسقط الشاعر بعضاً من تجربته العاطفية الخاصة على المشهد الليلي. فقطب الانضباط لا تقدمه عناصر الشريعة، التي لا يوجد لها ذكر محدّد في هذه القصيدة، بل يقيمه نوع من الشعور بالحزن، وهي ميزة لا تقتصر على هذا الشاعر وحده، بل على غيره من شعراء الأندلس كذلك ـ وهذا الشعور، بما ينطوي عليه من خضوع للقدر ونظام الكون، يؤدي في النهاية إلى مضامين إسلامية شديدة الوضوح. وانطفاء النار التدريجي قد يُفهم على أنه رمز لا على

(٢١) Monroe, comp., *Hispano-Arabic Poetry: A Student Anthology*, p. 31.

(٢٢) أبو إسحاق ابراهيم بن خفاجة، ديوان ابن خفاجة، تحقيق السيد مصطفى غازي (الإسكندرية: منشأة المعارف، ١٩٦٠)، رقم (٢٩)، ص ٧٥.

عدم ديمومة الحياة وحسب، بل على النهاية الوشيكة لمجد الأندلس.

من حيث البنية، تقدم هذه القصيدة مثالاً جميلاً لإنزال أنظمة أو مستويات متعددة، هي هنا عالم النار الحقيقية والخمر المجازية، التي يُنزل عليها طبقة ثالثة هي مشهد الحب. وأخيراً، وبتداخل جريء بين المجاز والحقيقة، تتشابك الأرض مع الكون، إذ تقدم السماء الحقيقية بنجومها الماء (الندى) والحَبَب (النجوم) للخمرة (النار) في كأس خيالية تعانق الليل، بينما يتوهج الرماد والحجر من تحته خلال الفجوات فيبدو المشهد للشاعر مثل سماء ليلية مستدقّة ذات نجوم أو شهب أو نيازك - وهكذا يتداخل العالم الأصغر مع العالم الأكبر بأسلوب بارع. يضخّم الشاعر الظواهر الأرضية لتغدو سماوية والعكس بالعكس، فيكشف عن نفسه، بل عن وهمه، بأنه قد وُهِبَ القدرة الكونية التي تَسِمُ الإنسان الكامل. وإذ يرى «الجنّان» صورة من عواطفه في نشوة اللهيب، فإنه يُظهر تلك العواطف أيضاً على أنها وهمٌ زائل، وجزء من عملية الاستهلاك الذاتية للحياة من خلال المشهد المتوهج للكون[٢٣]. ويمثّل هذا كله تعبيراً فنيّاً كاملاً شديد التركيز لعلم الوجود الإسلامي القروسطي، كينونة بين الانتشاء والسيطرة، بين الوجد والانضباط، إذ تمثل السيطرة خضوعاً، إما للقوانين الدينية، أو للقوى الكونية، أو لكليتهما معاً في الوقت نفسه، وهو الغالب.

- ٥ -

إن موضوع الحب، الذي لا يكاد يبين في القصيدة السابقة، نجده أكثر بروزاً، بالطبع، في قصائد كثيرة أخرى، مما يشجع على النظر في تلك القصائد وفي الذهن هذان القطبان: النشوة والانضباط. ولكن يحسن البدء بملاحظات أولى لضمان فهم صحيح لهذا الموضوع في سياقه الأندلسي الخاص.

لا يشكّل الحب بين الجنسين موضوعاً مهماً في القرآن الكريم، لكنه ليس بالموضوع الغائب تماماً. فثمة ذكر ليوسف وزليخة في السورة رقم ١٢ [يوسف] والنبي ﷺ نفسه يبدو محبّاً، صراحة أو ضمناً، في آيات كثيرة[٢٤]. فقد كان على الحب والعلاقات الجنسية أن توضع في إطار من الخضوع، كأيّ أمر آخر في الإسلام، لقوانين الوحي، مما لم يترك مجالاً مناسباً لشعراء الغزل أن يكتبوا على

---

(٢٣) قارن: Johann Christoph Bürgel, «Man, Nature and Cosmos as Intertwining Elements in the Poetry of Ibn Khafāja,» *Journal of Arabic Literature*, vol. 14 (1983), pp. 31-45.

(٢٤) انظر على سبيل المثال: القرآن الكريم: «سورة النساء،» الآية ٤، و«سورة التحريم،» الآيات ١ - ٥.

هواهم. فمن ناحية، أحلّت الشريعة العلاقة الجنسية مع الجواري **﴿أو ما ملكت أيمانكم﴾**[٢٥]؛ ولكن من ناحية أخرى، نجد قانون الزواج الإسلامي أبعد ما يكون عن العاطفة، لأنه إذ يميل إلى تعدّد الزوجات، يكون على النقيض المباشر من الأساس الجوهري للحب الصادق، وهو علاقة بين اثنين، لا بين واحد وعديدات. يشير محمد أبو حامد الغزالي (ت ٥٠٥هـ/ ١١١١م) في **إحياء علوم الدين** إلى قول النبي ﷺ وهو يشير إلى الحسن بن علي حفيده الذي كان له ٢٠٠ زوجة: «خير هذه الأمة أكثرها نساءً»[٢٦]. لكن الشعراء العرب كان عليهم أن يختاروا بين الاستمرار في شهوانية الجاهلية وبين إنشاء علاقة من حب أصيل لزوجة واحدة ـ في الشعر على أقل تقدير. وقد اختار أغلبهم الموقف الثاني، بل حاولوا تقديس حبّهم، أو تأليه المحبوب، أو إقامة تناظر بين الحب الصادق والتوحيد ـ والمدرسة الأكثر شهرة في هذا الموقف هي مدرسة الشعراء العذريين، الذين تطرّفوا في البقاء مخلصين للمعبودة الصعبة المنال حتى الموت، وكثيراً الموت حبّاً[٢٧]، ففي أشعارهم نجد نشوة الحب تحت سيطرة قداسته؛ والخضوع ليس لقانون، بل للحب، الذي يقوم مقام الدين.

ونجد أفضل الأمثلة على ذلك في شعر ابن حزم (٣٨٤ ـ ٤٥٦هـ/ ٩٩٤ ـ ١٠٦٤م) ذلك الشاعر الأندلسي العظيم، الفيلسوف المتكلم الفقيه. لننظر، مثلاً، في هذه الأبيات:

أودُّكَ ودّاً ليس فيه غضاضة ... وبعض مودّات الرجال سرابُ
وأمحضُك النُّصحَ الصريح وفي الحشا ... لودّك نقشٌ ظاهر وكتابُ
فلو كان في روحي سواك اقتلعتُه ... ومُزّق بالكفّين منه إهابُ[٢٨]

* * *

أمِن عالمِ الأملاك أنت أمْ أنسيٌّ ... أبِنْ لي فقد أزرى بتمييزيَ العِيُّ
أرى هيئةً إنسيّةً غير أنه ... إذا أُعْمِلَ التفكيرُ فالجرمُ عُلويُّ[٢٩]

* * *

(٢٥) المصدر نفسه، «سورة النساء،» الآية ٣.

(٢٦) الغزالي، إحياء علوم الدين، مج ٢، ص ٣٨.

(٢٧) حول الحب العذري، انظر: Lois Anita Giffen, *Theory of Profane Love among the Arabs: The Development of the Genre* (New York: New York University, 1971; London: London University Press, 1972).

(٢٨) Monroe, comp., *Hispano-Arabic Poetry: A Student Anthology*, p. 171, no. (8A).

(٢٩) المصدر نفسه، رقم (٨ ج).

كـذِبَ المدَّعـي هـوى اثـنـين حـتـمـاً مـثـلـمـا في الأصـول أُكـذبَ مـاني[٣٠]
ليس فـي الـقـلـب مـوضـعٌ لحـبـيـبـ ـينِ ولا أحـدثُ الأمـور اثـنـانِ[٣١]
فـكـمـا الـعـقـلِ واحـدٌ ليس يـدري خـالـقـاً غـيـر واحـدٍ رحمـانِ
فـكـذا الـقـلـبُ واحـدٌ ليس يهـوى غـيـر فـردٍ مُـبـاعـدٍ أو مـدانِ[٣٢]

ـ ٦ ـ

تقدّم بنية الموشحّة وسيلة أخرى لمواجهة النشوة، وذلك في صورة الخرجة، بلحنها الشعبي، الذي يقترب من الفجاجة أحياناً، بل الهزل أو البذاءة.

ويغلب أن يوجد العنصران: تقديس المحبوب وهبوط الأسلوب في خرجة الموشح، كما في موشحة للأعمى التطيلي (ت ٥١٩ ـ ٥٢٠هـ/١١٢٦م). هذه القصيدة ملأى بتعبيرات فائرة عن الحب ـ وأغلب الظن أن المحبوب هنا فتاة، ولو أن الخطاب بصيغة المذكر. فنجده يُقارن بالكعبة، ويُعلن الشاعر عن عزمه على الحج إليه (إليها) واصفاً نفسه بالضحية في طقس قرباني. وتوجد تعبيرات أخرى عديدة عن التولّه والاستعداد للمعاناة، ويستمر الأسلوب المتوتّر حتى نهاية القصيدة، إذ ترِد الخاتمة بخرجة بأسلوب رومانسي شعبي: وتفيد: حبيبي مريض بحبّي/ كيف لا يكون كذلك/ ألا ترى أنه لا يسمح له أن يكون بقُربي؟[٣٣].

إن هذه الأشعار الفوّارة، التي تنمّ عن رغبة في إيذاء الذات بحديثها عن خضوع غير مشروط لمولى لا يرحم، هو المحبوب، لا تلبث حتى تنتهي بشكل مفاجيء، فتتضاءل المشاعر المفرطة أو يبدو زيفها بفعل كلمات الخرجة العابثة التي تجري على لسان واحد من المقهورين الذين سيظهرون منتصرين بعد قرون طويلة من الخضوع. وهكذا نجد في هذه القصيدة أن نشوة الحب تعتورها الظروف تارة أخرى ـ أو، من وجهة نظر إسلامية، بسبب خضوع الشاعر لا إلى رب الكون بل إلى غانية إسبانية. ويبدو أن هذا الأمر يتعلق بأخلاق الجنس في الإسلام، وبوضع المرأة في الإسلام، أكثر مما يتعلق بموضوعنا الخاص. ولكن يبقى السؤال قائماً: ما الذي يُفهم في النهاية من هذا التناقض الغريب الذي يصيب كثيراً من الموشحات وينجم عن

(٣٠) ماني: هو مؤسس المَانِيَّة، وهي ديانة ترتكز على ازدواجية القوتين المتضادتين، وقد اضطهدت بشكل عنيف واعتبرت هرطقة من قبل الإسلام.

(٣١) إن المقطع الثاني من هذا الشطر غير واضح لي. وربما وجب تعديل، ولا أحدثُ الأمور بثانٍ، إلى، ولا أحدثِ الأمور لثانٍ («[ولا مكان هناك] والذي يقود، أكثر من أي أمر آخر، إلى الفراق [حرفياً: "ينتج شخصاً ثانياً"]»، أي حب غير دائم أو رغبة ملحة).

(٣٢) المصدر نفسه، رقم (٨ هـ).

(٣٣) المصدر نفسه، ص ٢٤٩، رقم (٢٣).

ادماج نوعين من التراث الثقافي؟ أكان الشاعر يلعب لعبةً وحسب، أم كان يحاول إقامة حقيقة رمزية، أم أن الحقيقة مزيج من الاثنين؟

- ٧ -

إن تنزيل نظامين فوق بنية المجتمع الأندلسي، وقد نجح في مجالات كثيرة - فأحدث انصهارات اجتماعية وثقافية وفنية أينعت ثمارها جميعاً - قد انتهى إلى الإخفاق في إسبانيا العربية. ومع ذلك فقد خلّف ذلك الجهد كثيراً من الآثار الجميلة، بما فيها العمارة الأندلسية وغيرها من الأعمال الفنية. ومن المؤسف أنه ليس بمقدور كاتب هذا المقال معالجة هذا الموضوع في الفترة الزمنية القصيرة المخصصة لهذا الكتاب. ولكن يبدو لي أن التكرار وإدماج النظامين، وكلاهما ذو أهمية بالغة في التزويق الإسلامي والخط، كان لهما دور حاسم في تطوير العمارة الأندلسية وغيرها من الفنون المرئية. ولنتذكّر بعضاً من الأمثلة الواضحة ذات الشهرة الكبيرة، وأولها الجامع الكبير في قرطبة ويليه أماكن معينة في غرناطة. هنا يتخذ التكرار صورة رائعة في غابة من الأعمدة في بهو الصلاة في هذا الجامع (ولو أن هذه ميزة عامة في كثير من المساجد منذ الأيام الأولى للإسلام) كما أن تنزيل النظامين هو الآخر بين الصفات البارزة في هذا البناء، حيث تبدو في أشكال مختلفة. يقول أحد المختصين، «إن طريقة البناء بتنزيل قوسين فوق بعض يعطي جامع قرطبة جمالاً أصيلاً وسمة فريدة في العمارة القروسطية، وهي صفات لا توجد في أي مسجد من المساجد الأخرى»[٣٤]. صحيح أن مثل هذه الأطواق المتراكبة توجد في مسجد «آيا صوفيا» وفي الجامع الأموي بدمشق مما دفع تيتوس بوركهارت (Titus Burckhardt) إلى القول إن ما نجده في قرطبة قد يكون مستوحى من هذين المثالين[٣٥]، إلا أن هذه الأطواق ذات طابع فذّ حقاً برشاقتها وإيحائها بخفة الوزن، ويمكن وصف ما تعطيه من انطباع بأنه نشوة الصخر - وهو انطباع يشتد بروزاً في الأشكال التي تميز الطوق الموريسكي الذي يشبه حدوة الحصان، والأكثر انطباقاً وأهمية في هذا السياق هو الطوق المكسور، الطوق الذي نُحت في داخله عدد من الأطواق الصغيرة؛ وهذا يكاد يمثل النظير المقابل للموشح في مجال البناء.

وتوجد أمثلة جميلة أخرى في غرناطة، مثل الصف المزدوج من النوافير في

---

(٣٤) قـارن: Leopoldo Torres Balbás, «Andalusian Art,» in: *The Encyclopaedia of Islam*, edited by an editorial committee consisting of H. A. R. Gibb [et al.], new ed. (Leiden: E. J. Brill; London: Luzac, 1960-), vol. 1, p. 498ⁿ.

(٣٥) Titus Burckhardt, *L'Art de l'Islam: Langage et signification*, bibliothèque de l'Islam, essais (Paris: Sindbad, ©1985), p. 196.

حدائق «جنّة العريف» (وهو مثال من التكرار الرائع) أو في المقَرنْصات، أو القباب ذوات الهوابط في مختلف أبهاء الحمراء (وهي بنى من التنزيل بالغ التعقيد). يقول أحد الباحثين «هذه الهوابط الصغيرة وقد أبدعت بتنويع هائل، توحي بتداخل بين الخط والظل، في قوة وهذيان»(٣٦). مثال آخر لاندماج نظامين (أو أكثر) بين الأشكال النباتية في «خطوط» هندسية مكتوب عليها كتابات بالخط الكوفي وخط النسخ(٣٧).

كما يغلب أن يكون الحال في الموشحات، نجد بعض فنون العمارة هذه من أطواق وقوالب جص متراكبة لا توحي بانطباع من الخفة والرشاقة، بل من التكلّف والتصلّب(٣٨). فهنا وهناك، نجد ما كان يراد له أن يكون تعبيراً عن «الوجد» والنشوة قد غدا تكلّفاً وصورة من «التوجّد».

وهكذا نجد الشاعر الأمير يوسف الثالث (٨١٠ ـ ٨٢٠هـ/١٤٠٨ ـ ١٤١٧م) وهو من أواخر الشعراء العرب في غرناطة يبدأ أحد موشحاته وينهيها بهذا الشكل:

يا من رمى — قلبيَ عن سهمِ — لحظ مُصيبْ

صِلْ مدنفا — ذا مقلة تهمي — دمعاً سكيب

وفي سياق الموشّحة يتغنى بجمال المحبوب ويتذكر أيام الوصال الخوالي:

حازَ الجمالْ — فمن يُساميهِ

حلوٌ حلال — لولا تجنّيهِ

وافى الكمال — سُبحان باريه — ...

كم من ليالْ — أنالني — الأمْنا

وبالوصال — أحلّني — عدنا

أبرى اعتلال — فؤاديَ — المضنى

بذي لمى — مُستعذبِ الظَّلم — عذبٍ شَنيبْ

وكم شفا — باللثم والضّم — قلبي الكئيب

---

(٣٦) Henri Terrasse, «Gharnāṭa,» in: *The Encyclopaedia of Islam*, vol. 2, p. 1019[a].

(٣٧) Torres Balbás, «Andalusian Art,» p. 500[a-b].

(٣٨) يقول تيراس، في ما يتعلق بقصر الحمراء إنه ظهر قرب نهاية القرن الثامن الهجري/الرابع عشر الميلادي نوع من التصلب في القولبة وحتى في الشكل. المصدر نفسه، ص ١٠١٨ب.

وهكذا نجد البنية الدائرية في القصيدة - أو في الحياة كما يراها الشاعر؟ - ترغمه على العودة إلى المطلع - وتستمر الموشحة بهذا الشكل:

لمّا رنا كالشادن الفردِ
وقد جنى قلبيَ عن عَمْد
ثم انثنى ناديتُ من وجْدِ
يا من رمى... (المطلع)[٣٩].

ويبدو أن الوجد في هذا الحب محكوم بقوانينه الخاصة، وربما كان ذلك ما يصدق أيضاً على الثقافة الأندلسية بوجه عام. ولكن أية ثقافة غير محكومة بالفناء عاجلاً أم آجلاً؟ ولماذا لا تنتهي وقد خبرت صنوفاً من الوجد ما تزال أصداؤها في القوافي والأطواق والأقواس والحدائق ونوافير المياه؟[٤٠].

---

(٣٩) Monroe, comp., *Hispano-Arabic Poetry: A Student Anthology*, no. (42).

(٤٠) حول فن عمارة الحدائق الأندلسية وتنسيقها، انظر: John Brookes, *Gardens of Paradise: The History and the Design of the Great Islamic Gardens* (London: Weidenfeld and Nicolson, 1987), pp. 37-69.

المراجع

١ - العربية

ابن خفاجة، أبو إسحاق ابراهيم. **ديوان ابن خفاجة**. تحقيق السيد مصطفى غازي. الإسكندرية: منشأة المعارف، ١٩٦٠.

الغزالي، أبو حامد محمد بن محمد. **إحياء علوم الدين**. القاهرة، ١٣٨٧هـ/١٩٦٧م. ٥ مج.

٢ - الأجنبية

Books

Boer, T. de. «Fayḍ.» in: *Shorter Encyclopaedia of Islam*. Edited on behalf of the Royal Netherlands Academy by H. A. R. Gibb and J. H. Kramers. Leiden: E. J. Brill, 1961.

Brookes, John. *Gardens of Paradise: The History and the Design of the Great Islamic Gardens*. London: Weidenfeld and Nicolson, 1987.

Burckhardt, Titus. *L'Art de l'Islam: Langage et signification*. Paris: Sindbad, ©1985. (Bibliothèque de l'Islam, essais)

Bürgel, Johann Christoph. *Allmacht und Mächtigkeit: Religion und Welt im Islam*. Munich: C. H. Beck, ©1991.

——. *The Feather of Simurgh: «The Licit Magic» of the Arts in Medieval Islam*. New York: New York University Press, 1988.

——. «Repetitive Structures in Early Arabic Prose.» in: *Critical Pilgrimages: Studies in the Arabic Literary Tradition*. Edited by F. Malti-Douglas. Austin, 1989.

García Gómez, Emilio (ed.). *Las jarchas romances de la serie árabe en su marco*. 2ª ed. Madrid: Sociedad de Estudioes y Publicaciones, 1965.

Giffen, Lois Anita. *Theory of Profane Love among the Arabs: The Development of the Genre*. New York: New York University Press, 1971; London: London University Press, 1972.

Ibn al-'Arabī, Muḥyī' l-Dīn Abū Bakr Muḥammad Ibn 'Alī. *Journey to the Lord of Power*. A sufi manual on retreat by Muhyiddin Ibn 'Arabī with notes from a commentary by 'Abdul-Karīm Jīli and an introduction by Sheikh Muzaffer Ozak al-Jerrahi. Translated by Rabia Terri Harris. London; The Hague: East West Publications, 1981.

Monroe, James T. (comp.). *Hispano-Arabic Poetry: A Student Anthology*. Berkeley, CA: University of California Press, 1974.

Schimmel, Annemarie. *Mystical Dimensions of Islam*. Chapel Hill, NC: University of North Carolina, [1975].

Terrasse Henri. «Gharnāṭa.» in: *The Encyclopaedia of Islam*. Edited by an editorial committee consisting of H. A. R. Gibb [et al.]. New ed. Leiden: E. J. Brill; London: Luzac, 1960-.

Torres Balbás, Leopoldo. «Andalusian Art.» in: *The Encyclopaedia of Islam*. Edited by an editorial committee consisting of H. A. R. Gibb [et al.]. New ed. Leiden: E. J. Brill; London: Luzac, 1960-.

Periodicals

Bürgel, Johann Christoph. «Man, Nature and Cosmos as Intertwining Elements in the Poetry of Ibn Khafāja.» *Journal of Arabic Literature*: vol. 14, 1983.

Conferences

Bürgel, Johann Christoph. «Ecstasy and Control: Two Dominant Elements in Islamic Art.» Paper presented at: *The Iconography of Islamic Art: A Symposium Presented by the National Museums of Scotland and the University of Edinburgh*. Edited by R. Hillenbrand. (Forthcoming).

——. «Speech is a Ship and Meaning the Sea: Some Formal Aspects of the *Ghazal* Poetry of Rūmī.» Paper presented at: *The Heritage of Rūmī, 11th Giorgio Levi Della Vida Biennial Conference*. Edited by Amin Banani and George Sabbagh. (Forthcoming).

فن الخط العربي في الأندلس

أنتونيو فرنانديز ـ بويرتاس(*)

مقدمة

تكتب اللغة العربية وتُقرأ من اليمين إلى اليسار، لذلك تُقرأ صفحات الكتب العربية في الاتجاه المعاكس لقراءة الكتاب الغربي، بدءاً من النهاية وانتهاءً بالبداية، وتختلف لذلك طريقة مسك الكتاب العربي، إذ يُمسك الكتاب باليد اليسرى، وبعد قراءة صفحتين، تُقلّب الورقة باليد اليمنى المكرّمة. وهذه مسألة حاسمة في لحظة الإبداع وعند «القراءة» الجمالية التي تتلوها، لأن المسلم يرى أو «يقرأ» العمل الفني بالطريقة الصحيحة لا شعورياً، أما القارىء الغربي فإنه «يقرأ» الفن الإسلامي بالاتجاه المعاكس غريزياً، فيفوته المغزى الأصلي.

ولد الدين الإسلامي في محيط ساميّ يضم لهجات مختلفة.

وفي عهد أول اثنين من الخلفاء الراشدين الأربعة ـ (وهم جميعاً من صحابة الرسول وأتباعه)[١] ـ أبي بكر وعمر ـ بدأ تجميع مخطوطات القرآن وربما كان عثمان، الخليفة الثالث، هو الذي أنجز أول نسخة مكتوبة موحّدة. وفي بداية عهد الأمويين بدأ الخط العربي القديم يفرّق بين الخط الكوفي ذي الزوايا وبين الخط النَّسْخي الأكثر طواعية وانسياباً. وقد ساد الخط الكوفي في الكتابات الرسمية وفي خط المصاحف، خلواً من الحركات، كما اختصرت حروفه إلى ١٧ حرفاً من أصل ٢٨ صوتاً تُنطق في الكلام. وأدى الاضطراب واختلاف القراءات إلى إضافة علامات الحركات في أواسط

(*) أنتونيو فرنانديز ـ بويرتاس (Antonio Fernández - Puertas): أستاذ كرسي الفن الإسلامي في جامعة غرناطة، ومدير المتحف الوطني للفن الإسلامي ـ الإسباني في الحمراء.

قامت بترجمة هذا الفصل مريم عبد الباقي.

(١) J. D. Pearson, «Ḳur'an,» in: *The Encyclopaedia of Islam*, 2nd ed. (Leiden: E. J. Brill, 1986), vol. 5, pp. 400-432 and esp. pp. 400-409.

القرن الثاني الهجري/ الثامن الميلادي، وإلى نظام لتمييز الحروف الصائتة وتشديد الصامتة لتثبيت معنى النص المقدس في مصاحفِ العصر العباسي (الرابع الهجري/ العاشر الميلادي). وغدا الخط الكوفي الخالي من الحركات الأسلوب المتبع في فن الزخرفة الإسلامية[٢].

وقد ظهر فن الخط العربي أول مرة في قبّة الصخرة في القدس، بتاريخ ٧٢هـ/ ٦٩١م في عهد عبد الملك[٣]. والحروف هنا بدائية وخالية من المرونة ولكنها واضحة لأنها أُعدت مقدماً قبل تنفيذها في الفسيفساء. وثمة عبارة تاريخية منقوشة بحروف كوفية مرسومة بشكل أفضل على الحافة الحجرية التي تعلو أحد الأبواب في قصر الحَيْر الغربي[٤] الذي يعود تاريخه إلى عام ١٠٩هـ/ ٧٢٧م، وفي هذه العبارة إشارة إلى هشام، أمير المؤمنين، وهو أحد أبناء عبد الملك الذي ورد ذكره أعلاه. ولكن إلى جانب هذا النوع من الخط الذي كان يُرسم أولاً ثم يتم تنفيذه، هنالك مثال آخر للخط الحرّ في الكتابات المنقوشة في القصور الأموية، تحمل طابع يد الفنان، وحروفها متصلة وغير منتظمة[٥]، ويوجد هذا النوع من الكتابة اليدوية بالحبر على الرخام كما في قصر الحَيْر الغربي[٦] وفي خربة المَفْجَر وقصر المشَتّى، ويعود تاريخها

---

(٢) المصدر نفسه، ص ٤٠٨ - ٤٠٩، ٤١٩ و٤٢١، و F. Buhl, «Koran,» vol. 2, pp. 1063-1076, esp. pp. 1068-1071 and 1073-1074; Hichem Djaït, «al-Kūfa,» vol. 5, pp. 345-351, and J. Sourdel-Thomine [et al.], «Khaṭṭ» vol. 6, pp. 1113-1130, esp. pp. 1119, 1121 and 1123, in: *The Encyclopaedia of Islam*, 1st ed.

(٣) Keppel Archibald Cameron Creswell, *Early Muslim Architecture*, with a contribution by Marguerite Gautier-van Berchem, 2 vols., 2nd ed. (Oxford: Clarendon Press, 1969-), vol. I-1, pp. 69-73, note (6), p. 69, note (1), p. 72, plates 6-22, and Adolf Grohmann, *Arabische Paläographie,* Forschungen zur Islamischen Philologie und Kulturgeschichte; Bd. 1, 2 vols. (Wien; Graz, Wien, Köln: Böhlau in Kommission, 1967-), pp. 71-92, figs. 50, 51-67 and plate XI.

(٤) Creswell, Ibid., vol. I-2, pp. 506-518, plates 85c-91, esp. pp. 506-507, note (1), plate 85c.

(٥) وقد أشرتُ إلى ذلك في دراستي عن الكتابة في «قُصير عَمْرة» المنقوشة على الجص في أعلى النافذة الغربية من الطاق الشمالي الأيمن في الغرفة الكبرى المقسّمة «البيت البارد». ويستحيل قراءة النص بأكمله، إلا أنني أقرأ «... [إب]ن عبد الملك...». وقد أشرتُ في موضع آخر أنني أرفض القول إن هذه إشارة إلى الخليفة الوليدَ الأول، ولو أن القُصير قد بُني في عهده؛ وأرى أنه قد بُني بأمر من أحد إخوته، هو «ابن عبد الملك».

(٦) حول الجزء المنقول إلى المتحف الوطني في دمشق، انظر: D. Schlumberger, *Qasr el-Heir el Gharbi*, institut français d'archéologie du Proche-Orient, Beyrouth-Damas-Amman, bibliothèque archéologique et historique; vol. 120 (Paris, 1986), p. 1, n. (10) and pp. 26-28. وفي مجموعتي الخاصة من الصور يوجد الكثير من هذه النصوص التي تزيد على ما نشر في هذا الكتاب أو ما نشره زملاء آخرون.

إلى زمن الوليد الثاني بن يزيد[٧].

خضعت شبه الجزيرة الايبيرية لسلطة الأمويين عام ٩٢هـ/ ٧١١م، ودامت هذه السلالة هناك إلى ما بعد دخول الأمير الأموي عبد الرحمن الأول إلى تلك المنطقة عام ١٣٨هـ/ ٧٥٦م.

كيف دخل فن الخط العربي إلى الأندلس؟ الجواب هو: عن طريق النقود، فقد تطلّب تنظيم الدولة الجديدة واقتصادها وتجارتها وجود عملة موحّدة للتداول. وكانت الكتابة العربية موجودة منذ بداية الفتوحات وطوال عهد الولاة (الحكام الموالون للخلافة الأموية في دمشق) في الكتب والمصاحف بخاصة، ولكن الغالبية العظمى من السكان بقوا على المسيحية لعشرات السنين، إلى أن تغيّر الوضع بمرور الوقت، وبنشوء جيل جديد وكذلك بوجود مزايا اقتصادية لمن يعتنق الدين الجديد، فانتشرت اللغة العربية لأنها كانت ضرورية ليس للتكلّم والقراءة بلغة الحكام الجدد وحسب، بل للكتابة بها أيضاً. ولكن فن الخط نفسه ربما دخل عن طريق النقد المتداول في البداية، ثم عن طريق النصوص في مرحلة لاحقة، والقرآن بخاصة. وكلما تم استكشاف مخبأ للنقود يعود تاريخه إلى عهد الولاة والأمراء منهم على وجه الخصوص، فإنه غالباً ما يُعثَر على قطعة نقدية يؤكد ما نقش على حوافيها أن هذا الدرهم المصنوع من الفضة الراقية قد سُكّ في مدينة واسط التي ما تزال ماثلة في عراق اليوم.

وتبدو الحروف الكوفية الجميلة أنيقةً ومحكمةً ومتسقةً مع بعضها، كما يتميز تصميم نقشها الشفّاف بنظام متناغم من الزوايا.

وكانت التجارة والحج إلى مكة والاتصالات بين الشرق الأدنى وشبه الجزيرة الايبيرية مستمرةً دون انقطاع، كما يشهد بذلك ما اكتشف من قطع نقدية تعود إلى تلك الفترة. وسرعان ما بدأ الأمراء الأمويون يَسُكّون نقوداً خاصة بهم في الأندلس، وهذا يعني في ذلك الوقت أنها كانت تُسَكّ في قرطبة. وتبدو الحروف الكوفية في الخطوط المنقوشة على الدرهم الشرقي الآتي من واسط أجمل من تلك الموجودة على النقود الأندلسية، ولكن بمرور الوقت ارتقت هذه الأخيرة إلى مستوى مقبول.

---

(٧) R. W. Hamilton: *Khirbat al Mafjar; an Arabian Mansion in the Jordan Valley*, with a contribution by Oleg Grabar (Oxford: Clarendon Press, 1959), plates xciv-xcv, and *Walid and His Friends: An Umayyad Tragedy*, Oxford Studies in Islamic Art; vol. 6 (Oxford: Oxford University Press, 1988).

وكانت أول المعلومات عن «المشتى» قد نشرها الدكتور اندرلاين (Enderlein) في محاضرة ألقاها في «معهد الدراسات الشرقية والإفريقية» بجامعة لندن، وأكّدها مؤخراً البروفسور ك. بريش (K. Brisch) بعد قراءة كتابة على قطعة من الآجر.

ويشكل الدليل النّمّي سجلاً تاريخياً لا يُقدّر بثمن في مجال توثيق دخول فن الخط العربي إلى البلاد.

ويمكن تقسيم الخط العربي بحسب أسلوبه في الأندلس وفي المنطقة الخاضعة لتأثير الأندلس في شمال افريقيا إلى أربع مراحل متتالية: (١) عهد الإمارة والخلافة (٩٢ ـ ٤٢٢هـ/ ٧١١ ـ ١٠٣١م)؛ (٢) عهد الطوائف (٤٢٢ ـ ٤٧٨هـ/ ١٠٣١ ـ ١٠٨٥م)؛ (٣) عهد المرابطين والموحّدين (٤٧٨ ـ ٥٤١هـ/ ١٠٨٥ ـ ١١٤٧م؛ ٥٤١ ـ ٦٢٩هـ/ ١١٤٧ ـ ١٢٣٢م) (٤) عهد بني نصر (٦٢٩ ـ ٨٩٧هـ/ ١٢٣٢ ـ ١٤٩٢م). ولكل من هذه العهود سماتُه الخاصة، كما يمكن تمييز مراحل واضحة من التطور عندما تكون الفترة طويلة كما هو حال الفترتين الأولى والرابعة. والخط الذي استعمل في البداية في المصاحف غدا في نهاية المطاف يستعمل في كتابة الشعر وفي الزخرفة المعمارية وبأشكال فنية أخرى.

أولاً: عهد الإمارة والخلافة (٩٢ ـ ٤٢٢هـ/ ٧١١ ـ ١٠٣١م)

تمتد أولى مراحل فن الخط من عهد الولاة (٩٢ ـ ١٣٨هـ/ ٧١١ ـ ٧٥٦م) وحتى نهاية الإمارة المستقلة والخلافة الأموية في قرطبة (١٣٨ ـ ٤٢٢هـ/ ٧٥٦ ـ ١٠٣١م)، وتشمل الأندلس والمنطقة التي كانت تخضع لنفوذها السياسي من المغرب. ويمكن تمييز ثلاث مراحل محدّدة ضمن هذه الفترة وذلك بوساطة التصميم المتطوّر للحروف المنقوشة على القطع النقدية، وعلى الآثار والعناصر المعمارية والألواح الحجرية وغيرها من المواد المنقوشة. وهذه المراحل هي: (١) الكوفية القديمة، (٢) الكوفية المُزَهَّرَة، (٣) الكوفية العادية[٨].

١ ـ فن الخط الكوفي القديم

تستمر مرحلة الخط الكوفي القديم حتى الأعوام ٢٥١ ـ ٢٥٤هـ/ ٨٦٥ ـ ٨٦٨م من عهد الأمير محمد الأول (٢٣٨ ـ ٢٧٣هـ/ ٨٥٢ ـ ٨٨٦م). وتتشكل الحروف من خطوط بسيطة ومستقيمة ويكون صُلب الحرف غليظاً ومزوّى، وذلك على النقيض من الخطوط القائمة، ولو أنها غير متقنة الرسم. وهناك خطوط مستقيمة تصل بين الحروف. وتعود إلى هذه المرحلة الكتابة المحفورة على عمود رمادي اللون من جامع إشبيلية الكبير الأصلي، الذي يعود تاريخه إلى القرن الثالث الهجري/ التاسع الميلادي (الشكل رقم (١))، وهو أقدم نقش معماري في الأندلس. وتبدو الحروف بدائية،

---

(٨) Manuel Ocaña Jiménez, *El Cúfico hispano y su evolución*, Cuadernos de Historia, Economía y Derecho Hispanomusulmán, 2 vols. (Madrid, 1970), pp. 19-20.

كما أنها ليست متقنة الرسم ولا الحفر، رغم أن هذا يمكن أن يُعزى لصلابة الحجر. وتفيد الكتابة أن المسجد بُنِيَ على يد الأمير عبد الرحمن الثاني بن الحكم بإشراف قاضي إشبيلية عمر بن عَدَبّس عام ٢١٤هـ/ ٨٢٩ ـ ٨٣٠م، وأنه من عمل الخطاط وفنان النقش في الحجر: الكاتب عبد البرّ بن هارون. وليس من السهل فكّ حروف هذه النص، لذا لم يستطع المؤرخ لعهد الموحدين ابن صاحب الصلاة أن يدوّنه في كتابه[٩] دونما أخطاء.

الشكل رقم (١)

إشبيلية: كتابة محفورة على عمود من أعمدة جامع إشبيلية الكبير الأصلي عن إنشاء المسجد (٢١٤هـ/٨٢٩م). نقلها بالرسم مانويل أوكانا خيمينث.

ويفوق المثال السابق روعةً ما نقش على باب الوزراء (الصورة رقم (١)) في جامع قرطبة الذي بناه عبد الرحمن الأول عام ١٦٩هـ/ ٧٨٥م، وجرى ترميمه وتقويته بعد سبعين عاماً على يد محمد الأول عام ٢٤١هـ/ ٨٥٥ ـ ٨٥٦م، وذلك بسبب تداعي قمة بابه واثنتين من نوافذه[١٠]. ورغم أن الحروف في هذا النقش غليظة وقصيرة إلاّ أنها منسابة وممتدة إلى ما هو أبعد من الخط الأفقي للنص، كما أنها تحقق توازناً بين الحروف المستديرة والمزوّاة، وتلتوي نهاياتها إما يمنةً أو يسرةً؛ أما التنفيذ فيتميز بالسلاسة. وثمة خمسة وعشرون عاماً، أي ما يقرب من جيل كامل يفصل ما بين الكتابة المنقوشة في جامع عاصمة الإمارة وبين تلك المنقوشة في جامع ابن عدبّس في إشبيلية. وعلاوة على ذلك فإن الكتابة المنقوشة على باب الوزراء كانت قد صمّمت بشكل خاص ثم حُفرت على سلسلة من الألواح التي تم تثبيتها في البناء الحجري. ويمكن استنتاج الأهمية التي أعطيت لهذا العمل البسيط من «التقوية» و«التجديد» لجامع قرطبة من قراءة النص: «أمر الأمير محمد بن عبد الرحمن بإجراء تجديد هذا

(٩) تم حفظ هذا العمود في متحف إشبيلية للآثار. انظر: Manuel Ocaña Jiménez, «La Inscripción fundacional de la Mezquita de *Ibn 'Adabbas* de Sevilla,» *Al-Andalus*, vol. 12 (1947), pp. 145-151, and Leopoldo Torres Balbás, «La Primitiva mezquita mayor de Sevilla,» *Al-Andalus*, vol. 11 (1946), pp. 425-439, esp. pp. 427-429.

(١٠) Antonio Fernández-Puertas, «La Decoración de las ventanas de la Bāb al-Uzarā' según dos dibujos de Don Félix Hernández Giménez,» *Cuadernos de la Alhambra*, vols. 15-17 (1979-1981), pp. 165-210, esp. pp. 168, 169 and 209, figs. 2-3, plates I-III.

الجامع وتقوية بنائه. . . وقد انتهى العمل عام ٢٤١هـ [٨٥٥ ـ ٨٥٦م) بإشراف فتاه مسرور»[١١]. وهذا يشير إلى أن العمل ثم بإشراف معماري خبير، وهو من عتقاء بيت الإمارة منذ أيام الأمير الوالد عبد الرحمن الثاني، وكان في خدمة الأمير الابن عندما قام بتوسيع الجامع وذلك كما روى الحسن بن مُفَرِّج ومعاوية بن هشام ونقل عنهما ابن حيان في فصل من كتابه المُقْتَبس الذي يبحث في إمارتي الحَكَم الأول وابنه عبد الرحمن الثاني[١٢].

٢ ـ فن الخط الكوفي المزهّر

أخذ الخط الكوفي بالظهور في عهد الأمير محمد الأول وظلّ بادياً للعيان حتى نهاية عهد عبد الرحمن الثالث (٣٠٠ ـ ٣٥٠هـ/٩١٢ ـ ٩٦١م). وتنتهي الخطوط العمودية بحفاف مائلة، أو الأغلب من ذلك بسعفتين أو ثلاث، إحداهما مستقيمة والثانية ملتفة، وإذا كان ثمة ثالثة فإنها تتبرعم بينهما. وهذا النوع من النهاية المزهرّة يتجه لا على التعيين يمنةً أو يسرةً. وبعض أمثلة حرف «النون» تكون من الاستدارة بحيث تبدو على شكل عنق طائر التّمّ. كما أن هناك سلسلة من الخطوط شبه الدائرية التي تصل بين الحروف وتقع تحت السطر. وقد رسمت الحروف بإتقان حيث تشكل النسبة بين الطول والعرض خاصةً من خصائص الخط الأندلسي الذي يقيم قواعده

---

(١١) Manuel Ocaña Jiménez, «Documentos epigráficos de la Mezquita,» in: *Exposición La Mezquita de Córdoba: Siglos VIII al XV* (Córdoba, 1986), pp. 16-17.

(١٢) اكتشف ليفي ـ پروفنسال هذا الجزء غير المنشور من أعمال أبي مروان بن حيان بعنوان: كتاب المقتبس في تاريخ رجال الأندلس. انظر: Evariste Lévi-Provençal, «Documents et notules. I. Les Citations du "Muqtabis" de Ibn Ḥayyān rélatives aux argandissements de la Grande-Mosquée de Cordoue au IXᵉ siècle,» *Arabica* (Leiden), vol. 1 (1934), pp. 89-92.

وقد ترجم تلك المقتبسات إلى الفرنسية مع تعليقات عليها، لامبير في: E. Lambert, «Histoire de la Grande-Mosquée de Cordoue aux VIIᵉ et IXᵉ siècles d'après des textes inédits,» *Annales de l'institut d'études orientales de la faculté de lettres de l'université d'Alger* (Paris), vol. 2 (1936), pp. 165-179.

كما قام بترجمتها إلى الإسبانية مع دراسة لـ: Leopoldo Torres Balbás, «Nuevos datos documentales sobre la construcción de la mezquita de Córdoba en el reinado de 'Abd al-Raḥmān II,» *Al-Andalus*, vol. 6 (1941), pp. 411-422.

انظر أيضاً: Evariste Lévi-Provençal, *España musulmana: Hasta la caida del califato de Córdoba (711-1031 D.J.)*, dirigida por Ramón Menéndez Pidal, Historia de España; vol. 4, 2ª ed. (Madrid, 1957), pp. 168-169, note (79), and Leopoldo Torres Balbás, *Arte Hispanomusulmán hasta la caida del califato de Córdoba*, dirigida por Ramón Menéndez Pidal, Historia de España; vol. 5 (Madrid, 1965), p. 387, note (39).

الخاصة به، مثل إنزال الحروف فوق النقش لتوضيح شكل الحروف المستديرة. ويتقطع مَتْن الكتابة بعدد من الحروف المحددة التي تقف منفردةً في وسط الكلمة وفي نهايتها.

والخط الذي يعود إلى هذه الفترة الثانية يقوم بدور زخرفي بارز حيث يشير إلى بداية استعماله الزخرفي في الفترات اللاحقة ويبلغ قمته في عهد بني نصر عندما وصل الخط الأندلسي أقصى حدود تطوره. ومنذ ذلك الحين أصبح الخط عنصراً في كل فرع من فروع الفن بوصفه نصاً وزخرفةً. ويظهر الخط في قصور الخلفاء على قواعد البناء على الأعمدة وتيجانها وعلى أُطُر الأقواس والأطواق الأفقية الخ، وكذلك على النقود (التي تنافس النقود الفاطمية برشاقتها) وعلى الألواح الحجرية التذكارية التأريخية وشواهد القبور، وعلى المصنوعات العاجية والخزفية.. الخ وتكون النصوص ذات طبيعة تاريخية أو دينية أو فنية.

ويمكن أن نشاهد مثالاً على ذلك في البهو الملكي المعروف باسم صالون ريكو (Salón Rico) الذي بناه عبد الرحمن الثالث في مدينة الزهراء حيث تشير الكتابة إلى تاريخ بناء الأساس وتاريخ بناء تيجان الأعمدة وبناء الإفريز الأفقي فوق الأقواس، مؤرخة بذلك المراحل المختلفة للبناء من رصف الأرضية، ثم إقامة الأقواس، ثم إتمام الإكساء بالحجارة المحفورة مما استغرق من عام ٣٤١ ـ ٣٤٦هـ/ ٩٥٢ ـ ٩٥٧م، كما تذكر الكتابة اسم الخليفة عبد الرحمن الثالث[١٣] الذي تم البناء في عهده. أما أسماء الفنانين وغيرهم ممن قاموا بأعمال البناء في البهو فتظهر على الأعمدة الرخامية المفضية إلى الغرف المقابلة[١٤].

وعلى لوح رخامي إلى اليسار من المدخل المؤدي إلى صحن الجامع في قرطبة نجد تدويناً للعمل الذي تم لتدعيم واجهة صحن الجامع التي كانت آيلة للسقوط، ويعود تاريخها إلى القرن الثاني الهجري/الثامن الميلادي، وذلك بواسطة دعامات أو أعمدة تصل بينها أقواس على شكل الحدوة تسندها أعمدة لتشكل بذلك الواجهة الجديدة لصحن الجامع. وتفيد العبارة المكتوبة بخط كوفي مزهّر جميل أن عبد الرحمن، أمير المؤمنين (إذ اتخذ لقب «الخليفة» عام ٣١٦هـ/ ٩٢٩م لأسباب سياسية ـ دينية) قد أمر «ببناء الواجهة وضمان متانتها» وأن العمل قد أُنجز «في شهر ذي الحجة من عام ٣٤٦هـ [٢٣ شباط ـ ٢٤ آذار ٩٥٠]، وذلك تحت إشراف معتوقه و«صاحب مدينته» الوزير عبد الله بن بدر، كما قام بالعمل سعيد بن أيوب»[١٥].

---

(١٣) Manuel Ocaña Jiménez: *El Cúfico hispano y su evolución*, p. 31; «Capiteles epigráfiados de Madīnat al-Zahrā',» *Al-Andalus*, vol. 4 (1936), pp. 158-166, and «Obras de al-Ḥakam II en Madīnat al-Zahrā'» *Al-Andalus*, vol. 6 (1938), pp. 157-168.

(١٤) Ocaña Jiménez, *El Cúfico hispano y su evolución*, pp. 34-35.

(١٥) Ocaña Jiménez, «Documentos epigráficos de la Mezquita,» pp. 18-19.

وهذا اللوح كما هو حال الكتابات في بهو مدينة الزهراء، يحتوي على تعبيرات دينية وإشارات قرآنية مستهلة بالبسملة؛ وبكلمة أخرى، وكما هو شأن المالكية دائماً، فإن الكتابات تؤكد أن الله على كل شيء قدير. وفي عهد الخلافة كان الخط طريقة زخرفية مفضلة، حيث يرسم على لوحة خزفية بحروف مربعة أو منحنية، تكون الخطوط الرأسية فيها إما مستقيمة أو منحنية وتنتهي بنهاية مزهّرة. وهذه الكتابات هي في معظمها أدعية دينية ترجو البركة أو المُلك. وحتى في هذا الوقت، كان للخط الأندلسي قيمة وثائقية تاريخية، كما كان تعبيراً عن الدين في الحياة الأندلسية، ولكن استعماله كان محدوداً في مجال الزخرفة والتجميل.

٣ ـ الخط الكوفي البسيط

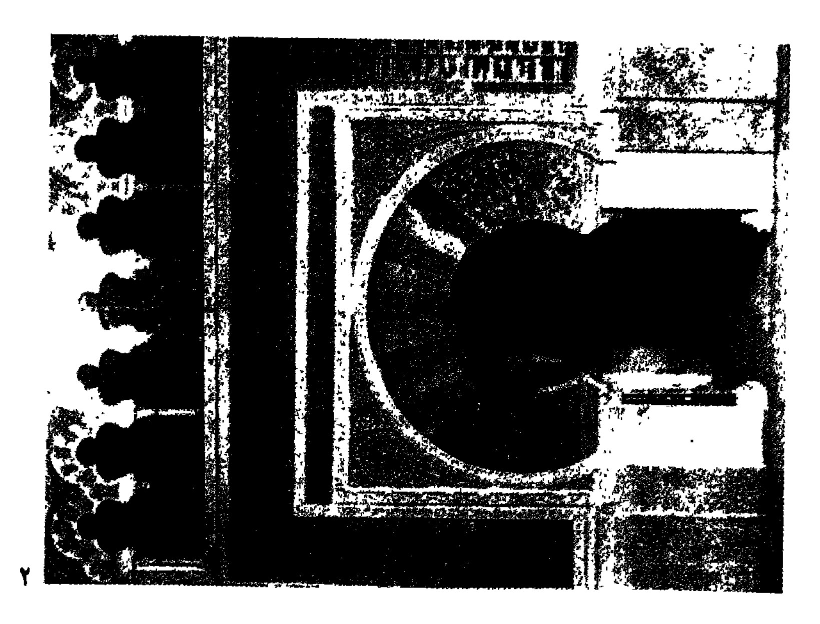
تتميّز المرحلة الثالثة والأخيرة من الفترة الأولى بالخط الكوفي البسيط الذي يصل أوجه في عهد ثاني الخلفاء الحكم الثاني (٣٥٠ ـ ٣٦٦هـ/ ٩٦١ ـ ٩٧٦م) ويدوم حتى بداية القرن الخامس الهجري/الحادي عشر الميلادي بوصفه شكلاً قديماً، أدخلت عليه بعض التجديدات خلال ذلك القرن. ويعرف هذا الخط بالكوفي البسيط، حيث إن الخطوط ونهايات الحروف ينقصها التزهير، ولديها نظامها الخاص في النِّسَب بين جسم الحروف والخطوط الرأسية التي تنتهي بحافة مائلة تتجه إما إلى اليمين أو إلى الشمال لتضفي انطباعاً بالكثير من الرشاقة. ويكون الحرف رشيقاً ومرسوماً ومنفذاً بشكل واضح وخطوط الوصل فيه شبه دائرية أو مستقيمة.

وفي عهد الحَكَم الثاني يكتسب الخط الكوفي أهمية كبيرة في الزخرفة حيث يحتل أهم الأماكن وأكثرها بروزاً في أي تجمع معماري وهذا ما يمكن أن نشاهده في ما أجراه الحكم الثاني من إضافات على جامع قرطبة، وفي واجهات المحراب والساباط (الممر الخاص الذي يصل الجامع بقصر الخليفة) وفي بيت المال[١٦] وفي الكوّة المُقَنْطَرة أمام المحراب كما في حجرة المحراب الصغيرة المثمنة الأضلاع (الصورتان رقما (١) و(٣)).

ويظهر الخط كذلك في الآيات القرآنية المنقوشة على الإفريز في ما دون السقف الخشبي للجزء الذي أضافه الحكم إلى الصحن المركزي. وتظل النصوص تاريخية ـ دينية في طبيعتها كما أنها تشكل مصدراً قيّماً للمعلومات المتعلقة بتاريخ هذا الأثر التذكاري وهندسته المعمارية.

---

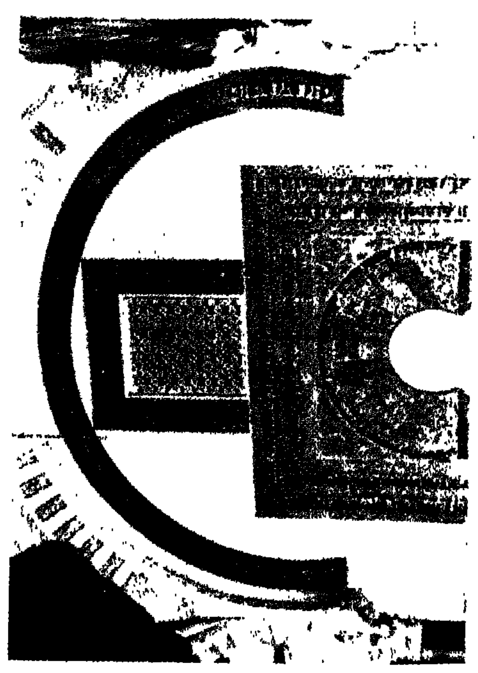
(١٦) وقد أعيد البناء بالكامل عام ١٩١٥ باستعمال مثال جدار الساباط. انظر: Manuel Ocaña Jiménez, «Las inscripciones en mosaico del *miḥrāb* de la gran mezquita de Córdoba y la incógnita de su data,» in: Henri Stern, *Les Mosaïques de la Grande Mosquée de Cordoue*, Madrider Forschungen; Bd. 11 (Berlin: De Gruyter, 1976), pp. 48-52, esp. p. 50.



٢



١

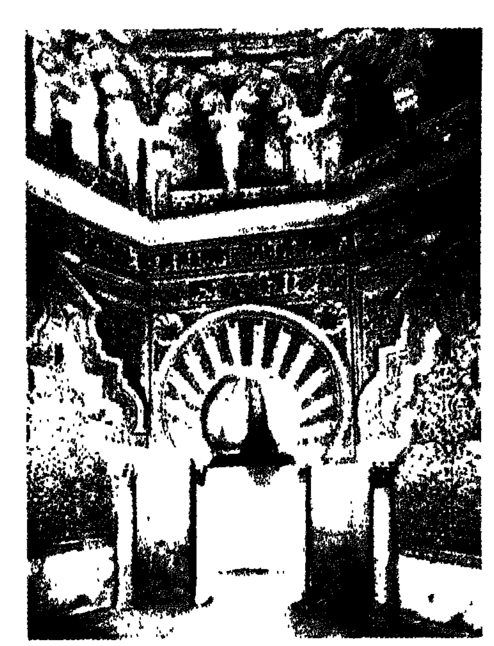


٣

١ ـ جامع قرطبة: نقوش على قلب القوس (٢٤١هـ/ ٨٥٥ ـ ٨٥٦م) في باب الوزراء. من مجموعة فيلكس هرناندث خيمينث.

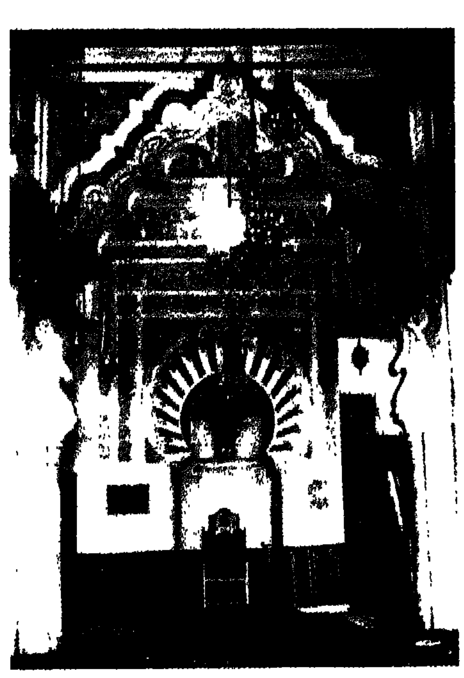
٢ ـ جامع قرطبة: واجهة المحراب (٣٥٤هـ/ ٩٦٥م). من مجموعة المؤسسة الأركيولوجية الألمانية ـ مدريد.

٣ ـ جامع قرطبة واجهة الساباط (٣٥٤هـ/ ٩٦٥م). من مجموعة المؤسسة الأركيولوجية الألمانية ـ مدريد.



٤



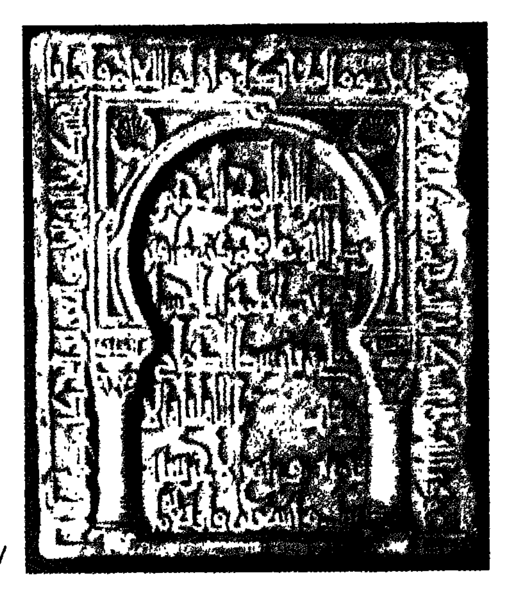


٥

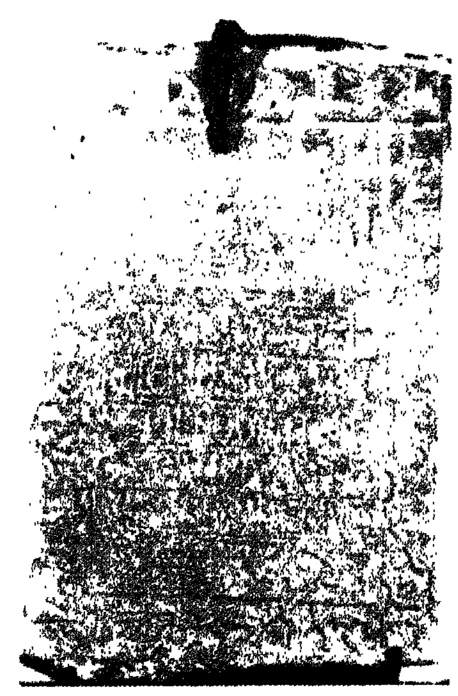
٤ ـ سرقسطة: واجهة المحراب (٤٤١هـ/١٠٤٩م ـ ٤٧٤هـ/١٠٨١م). من مجموعة المؤسسة الأركيولوجية الألمانية ـ مدريد.

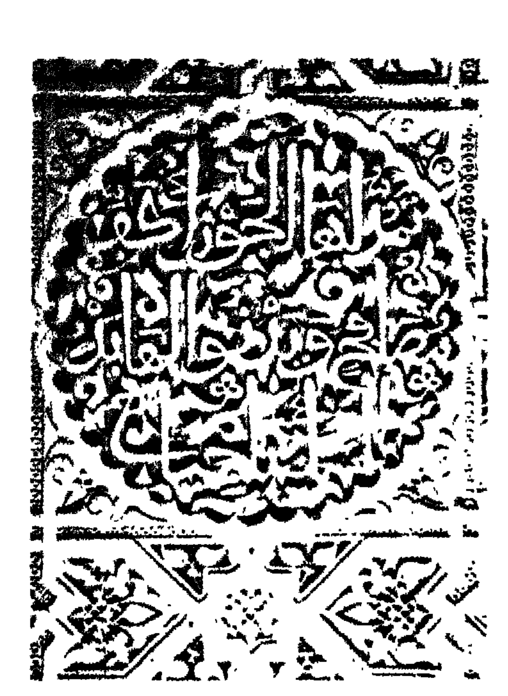
٥ ـ طليطلة، متحف سانتا كروز: حافة البئر الصهريجي الرخامية للمسجد الكبير (٤٢٣هـ/ ١٠٣٢م). من مجموعة متحف سانتا كروز.

٦ ـ تلمسان (الجزائر)، واجهة المحراب (٥٢٩هـ/١١٣٥م). من مجموعة إويرت.







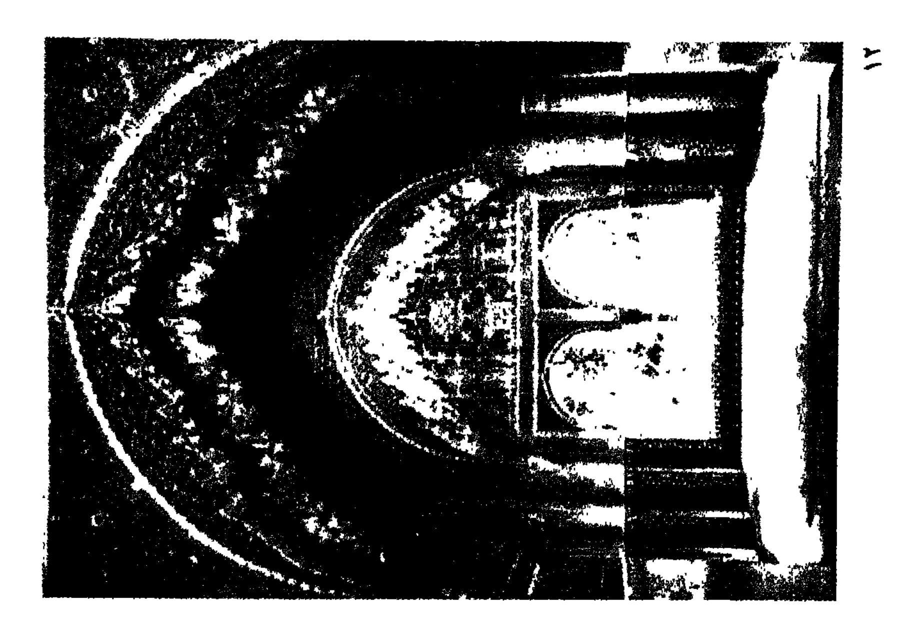


٨

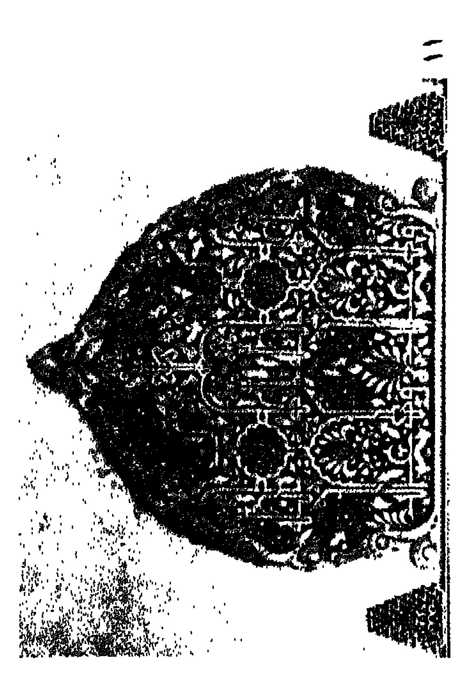
٧ ـ ملقة: متحف الآثار: من ضريح الأميرة المرابطية بدر (٤٩٦هـ/١١٠٣م). من مجموعة المؤسسة الأركيولوجية الألمانية ـ مدريد.

٨ ـ طليطلة: متحف سانتا كروز: قبر ميغيل سيمينو، وهو من المدجنين. النقوش هي بالعربية واللاتينية (١١٥٦م). من مجموعة متحف سانتا كروز.

٩ ـ غرناطة: قصر الحمراء، من قاعة السراج (قاعة الأختين) في القبة الرئيسية لقصر الرياض (الأسود). بيت من قصيدة لابن زمرك (٧٨٢/ ١٣٨٠). الصورة لساديا البيزين.







١٠ ـ غرناطة، الحمراء قاعة قمارش: إفريز من الحص (٧٥٣/ ١٣٥٢ ـ ٧٥٥/ ١٣٥٤). من مجموعة أ. فرنانديز ـ بويرتاس.

١١ ـ غرناطة، الحمراء البهو الشمالي من قصر قمارش: قوس مزدان بالنقوش والورود (٧٧٠/ ١٣٦٨). من مجموعة أ. فرنانديز ـ بويرتاس.

١٢ ـ غرناطة، قصر الحمراء: نافذة القبة الرئيسية (وهي اللندراخا اليوم) (١٣٨٠م). من مجموعة فرنانديز ـ بويرتاس.

وقد نُقشت كتابات جميلة على واجهة المحراب وعلى الكوّة المُقَنْطَرَة التي تتقدّمه. وفي داخل حجرة المحراب المثمنة الشكل نشاهد على الإطار الرخامي المزخرف في أسفل الجدران تفوقاً في الصنعة يتبدّى في جمال صياغة الحروف المنحوتة في مادة صلبة كما نشاهد التفوق ذاته في القطع الرخامية التي تسند القوس، إذ أتقن نحتُها بعد أن تم تخطيطها ورسمُها بكل عناية قبل أن يباشر الصانع العمل فيها.

وهذا ما يستحق الذكر لأن الكتابات الأخرى المنقوشة في واجهة المحراب صيغت في الفسيفساء (الصورة رقم (٢)) على سطوح أوسع وبمادة أسهل تناولاً، حيث إن القطع الزجاجية الصغيرة المكعبة يمكن استعمالها لموازنة نسب الأجزاء الغليظة والدقيقة في الحروف ولإدخال الأشكال الثلاثية الوريقات في ما بين الحروف وما إلى ذلك. ورغم هذا فإن الكاتب المطرِّف بن عبد الرحمن ـ الذي نجد اسمه مذكوراً في نقوش المقصورة ـ لم يستطع أن يحل مشكلة تدوير الكتابة عند زوايا الإطار، فجعل الأطواق الرأسية للنص تتعدّى على الأطواق الأفقية فيه.

وقد أضاف مُطرِّف على واجهة الساباط (الصورة رقم (٣)) سطوراً من الكتابة الرأسية والأفقية، وجعل الأسطر الرأسية في الجهة اليمنى تصل إلى قمة الزاوية العليا، كما جعل النص الأفقي يمتد حتى الزاوية العليا في الجهة اليسرى. وكان لهذا الحل في أقل تقدير الفضل في أنه لا يشوّش العين، كما أنه يعود إلى الظهور في عهود لاحقة. ويظهر الخلل في الخط على إطار قوس المحراب حيث يتداخل سطران من الكتابة (الصورة رقم (٢)) ويقضي هذا الخلل قضاءً مبرماً على جمال الخط وانسجامه. ومن المفاجىء أن نجد عيباً كهذا في موقع بهذا الوضوح وفي نقش بهذه الأهمية حيث إن مشكلة طريقة الدوران بالخط مع الزاوية سبق أن وجدت الحل في الأقواس الأربعة الصغيرة الخاصة بالطاقات في القصر العظيم في مدينة الزهراء، والذي كان يعود إلى المعتوق والحاجب جعفر بن عبد الرحمن الذي كان مسؤولاً عن العمل في التوسيع الذي أجراه الحكم الثاني للجامع[(١٧)]. وهذه الأقواس الأربعة الصغيرة التي بُنيت في الأعوام الأخيرة من عهد عبد الرحمن الثالث في ٣٤٩هـ/ ٩٦٠م[(١٨)] تحل المشكلة بملء

---

(١٧) Manuel Ocaña Jiménez, «Ŷa'far el eslavo,» *Cuadernos de la Alhambra*, vol. 12 (1976), pp. 217-223.

(١٨) وقد تقطعت ثلاثة منها في حفريات عام ١٩٧٤ ويوجد الطوق الرابع محفوظاً في كاتدرائية تاراغونا. انظر: Manuel Gómez-Moreno, *El Arte árabe español hasta los almohades. Arte mozárabe*, Ars Hispaniae, historia universal del arte hispánico; v. 3 (Madrid: Plus-Ultra, 1951), p. 90, fig. 124.

وأحسب أن هذا الطاق الصغير يعود للدار نفسها وذلك لوجود أربعة فراغات لهذه الأطواق في الجدار الشمالي، كما أن النص المخطوط يشبه النصوص الأخرى في المعنى والأبعاد والحفر. وربما كان هذا الطاق قد حُمل إلى تاراغونا في القرن الخامس الهجري/الحادي عشر الميلادي من بين ما حمل من مدينة الزهراء.

الزاوية بصورة زهرة، وهي طريقة استمر استعمالها حتى عهد بني نصر، هذا إلى جانب الحل الآخر المتمثّل بمجرّد إضافة مربع في كلٍ من الزوايا.

ومن المستغرب أن يتمكن الخطّاطون في البلاط من حل هذه المشكلة قبل ذلك بخمسة أعوام، ويعجز عنها الذين عملوا في بناء الجامع. تُرى هل كان ثمة محاولة لإيجاد حل جديد ولكنها أخفقت في تحقيق ذلك؟ أم كان ثمة خطّاطون مختلفون يعملون في المكانين؟ هذا ما لا أعرفه، لأن الحاجب جعفر المذكور في الأقواس الأربعة يظهر اسمه كذلك في ما نقش من كتابة في مقصورة قرطبة بوصفه الرجل المسؤول عن العمل في توسيع الجامع رغم أنه توفي قبل إنجاز العمل، حسبما يرد في النص الموجود على الإطار الفسيفسائي الأول في واجهة الساباط حيث تظهر عبارة «رحمه الله» بعد اسمه. وعليه، فإن واجهة الساباط بنيت بعد واجهة المحراب وقد أصلح الكاتب من خطأ الحل الذي اتبعه في المحراب عندما خط زوايا واجهة الساباط في ما بعد.

ويرد ذكر الخليفة الحَكَم في جميع الكتابات مقترناً على الدوام بلقب الخليفة التكريمي «المستنصر بالله»، ويذكر مهمّتيه بوصفه الخليفة: «إماماً وأميراً للمؤمنين». وتذكر النصوص الموجودة على دعامتي القوس أن الحكم الثاني أمر معتوقه وحاجبه... أن يبني هاتين الدعامتين، أمّا النصوص على أطواق الفسيفساء التي تأخذ الشكل U في إطار القوس فتذكر إضافة إلى الآيات القرآنية والعبارات الدينية أن الحكم الثاني أصدر أوامره إلى «معتوقه وحاجبه جعفر بن عبد الرحمن أن يشيد هذا الصرح... وقد أُكمل بإشراف محمد بن تمليخ وأحمد بن نصر وخالد بن هاشم وهم رؤساء شرطته، وبإشراف خادمه المطرّف بن عبد الرحمن الكاتب وجميعهم في خدمته».

وهناك الزخارف القرآنية والنصوص الدينية والتاريخية التي تظهر في الإطار السفلي المزخرف من جدران حجرة المحراب المثمنة الأضلاع والتي يرد فيها أن الحكم الثاني أمر أن تُبنى هذه الحجرة وتُكسى بالمرمر تحت إشراف الفريق نفسه من القائمين على خدمته. كما تحمل الكتابات على واجهة المحراب وكوّته التاريخ نفسه: شهر ذو الحجة، ٢٨/٣٥٤ تشرين الثاني ـ ٢٧ كانون الأول، ٩٦٥[١٩].

وفي واجهة الساباط، نقش على حافة الفسيفساء الداخلية من القوس الذي يأخذ شكل الحدوة، أن الخليفة الحكم الثاني أمر «بتزيين هذه الغرفة المكرّمة بالفسيفساء، وقد

---

(١٩) Ocaña Jiménez, «Documentos epigráficos de la Mezquita,» pp. 20-25.

(٢٠) المصدر نفسه، ص ٢٦ ـ ٢٧.

أُكمل العمل عام ٣.. . [فُقِد جزء من التاريخ]»[٢٠] ويتشكل الإطار من خمس جِفافٍ متتالية، تحتوي الثانية والرابعة منها على كتابات، الأخيرة منها آيات قرآنية، أما الثانية فيرد فيها «أنه [أي الخليفة] أمر ببناء هذا المدخل ليؤدي إلى المكان الذي يصلّي فيه» كما تذكر اسم الحاجب المتوفى جعفر مع باقي القائمين على خدمة الخليفة الذين مرّ ذكرهم.

وتخلو العمارة الإسلامية عادةً من الأسماء، في ما عدا اسم الحاكم أو الأمير أو الشخصية المهمة التي أمرت بالعمل، وحتى هذه يمكن ألا تظهر.. وكان الأمويون في الشرق الأدنى أحياناً يُثبتون أسماءهم مع التاريخ على المباني. وبعد انتقال هذه السلالة إلى الأندلس، صارت الكتابات في عهدي الإمارة والخلافة تذكر إضافةً إلى اسم الأمير أو الخليفة اسم الشخص الذي أسهم في البناء كما تذكر دوره فيه حتى لو توفي ذلك الشخص قبل أن يتم العمل، كما تذكر التاريخ المحدّد. وتُعد هذه الوفرة من المعلومات التاريخية شيئاً نادراً في الفن الإسلامي، وفي كتابات النقوش منه بصورة خاصة. وبعد انهيار الخلافة تصبح هذه الكتابات أكثر إيجازاً، وتختفي تقريباً خلال عهد الموحّدين في النصف الثاني من القرن السادس الهجري/ الثاني عشر الميلادي لتعود إلى الظهور ثانيةً بين الحين والآخر في عهد بني نصر. وتوجد تفصيلات تاريخية مشابهة على أسس أبنية أقل أهمية مثل المئذنة الزائلة التي أقامها معتوقٌ للحكم الثاني اسمه دُرّي الصغير في ما يدعى اليوم إقليم جيان (Jaén)، حيث كان هذا المعتوق يملك عدداً من الأراضي الزراعية في وادي الرُمّان (Guadarromán) وفي أماكن مجاورة أخرى[٢١]. وكان للعمارة العسكرية النوع نفسه من النقوش التذكارية التاريخية، كما ترى في اللوحة التي تحمل اسم «حَمّامات البلّوط»[٢٢].

وكان الخط الكوفي في تلك الفترة يزين المنسوجات والخزفيات والمصنوعات المعدنية، ومثال ذلك الصندوق المغلف بصفائح من الفضة والمحفوظ في كاتدرائية خيرونا (Gerona) وكان الحكم الثاني قد أمر بصنعه لابنه الذي عيّنه وريثاً له باسم الأمير هشام[٢٣]. ومن الأنماط الفريدة في الفن الأندلسي التي تعود إلى هذه الفترة، الصناديق والآنية العاجية التي تذكر عادةً اسم الشخص الذي أمر بالعمل واسم الصانع وأحياناً اسم من أُهدِي إليه العمل، وذلك إلى جانب ذكر التاريخ. وفي النقود رسمت

---

(٢١) Antonio Fernández-Puertas «Dos lápidas aparecidas en la provincia de Jaén,» *Al-Andalus*, vol. 41 (1976), pp. 213-224.

(٢٢) Evariste Lévi-Provençal, *Inscriptions arabes d'Espagne* (Leyde: E. J. Brill, 1931), pp. 134-135, no. (150).

(٢٣) Gómez-Moreno, *El Arte árabe español hasta los almohades. Arte mozárabe*, p. 337, fig. 399.

الخطوط بتحوير أكثر، وكان من الأساليب المتبعة أن يُذكر في وسطها اسم صاحب دار السكّ في العام الذي ضُربت فيه تلك النقود.

يستمر الخط بإشراف حكومة الحاجب المنصور إبان عهد هشام الثاني في المسار نفسه كما كان في عهد سلفه الحكم الثاني، وتشهد بذلك النقود وطراز هشام الثاني والعاجيات وما إلى ذلك[٢٤]، والاستثناء الوحيد هنا هو اللوح الخشبي المحفور الذي يزيّن ظهر المنبر في جامع الأندلسيين في فاس، وهو الجامع الذي أمر المنصور بترميمه لتداعي بنائه الذي يعود إلى العهد الفاطمي[٢٥].

ويختلف تناسب الحروف في هذه الفترة الأولى من الخط الأندلسي تبعاً للمادة التي رُسم فيها الخط، إذ يكون تحت نص ما الرخام الذي يتكسّر بسهولة أصعب كثيراً منه في العاج الصلب، كما يكون العمل أكثر صعوبة في كليهما منه في المنسوجات والفسيفساء، كما أنه أكثر صعوبة من طلي الخزفيات أو رصف الفسيفساء. أما نسبة العرض إلى الطول في الحروف وترتيب الخطوط والزخارف في نهايات الحروف وما إلى ذلك، فتعتمد كلها على نوع المادة المستعملة، وهذا ما يبدو واضحاً في ما نقش من كتابة في أساس جامع باب المردوم الصغير (المعروف اليوم باسم «مسيح النور») الذي أنشأه أحد المحسنين في طليطلة بماله الخاص عام ٣٩٠هـ/ ٩٩٩ ـ ١٠٠٠م، كما يرد في النص المحفور في الآجرّ، حيث تفرض طبيعة المادة نسب الزوايا إلى الأجزاء المنبسطة في الحروف[٢٦] (الشكل رقم (٢)).

---

(٢٤) Grohmann, *Arabische Paläographie*, p. 99; F. Spuhler in: J. Sourdel-Thomine and B. Spuler, eds., *Die Kunst des Islam*, Propyläen Kunstgeschichte; vol. 4 (Berlin, 1973), p. 206, plate 108; José Ferrandis Torres: *Marfiles árabes de occidente*, 2 vols. (Madrid: Imprenta de E. Maestre, 1935-), and *Marfiles y azabaches españoles*, Colección Labor, 2 vols. (Barcelona, 1928), pp. 50-113, esp. pp. 51-82; J. de Navascués y de Palacio, «Una escuela de eboraria, en Córdoba, de fines del siglo IV de la hégira (XI de J.C.), o las inscripciones de la arqueta hispanomusulmana llamada de Leyre,» *Al-Andalus*, vol. 39 (1964), pp. 199-206; Manuel Gómez-Moreno: «Los marfiles cordobeses y sus derivaciones,» *Archivo Español de Arte y Arqueología* (Madrid) (1927), pp. 233-243, and *El Arte árabe español hasta los almohades. Arte mozárabe*, pp. 297-310, figs. 355-370.

(٢٥) Henri Terrasse, *La Mosquée des Andalous à Fès*, publications de l'institut des hautes-études marocaines; t. xxxviii (Paris: Editions d'art et d'histoire, [1942]), p. 34 et seq.; Torres Balbás, *Arte Hispanomusulmán hasta la caida del califato de Córdoba*, p. 299 et seq., and Henri Terrasse, in: Sourdel-Thomine and Spuler, eds., *Die Kunst des Islam*, pp. 205-206, plate 107.

(٢٦) Manuel Ocaña Jiménez, «La Inscripción fundacional de la Mezquita de Bīb al-Mardūm en Toledo,» *Al-Andalus*, vol. 14 (1949), pp. 175-183.

Trozos hallados enteros · Trozos deteriorados · Trozos desaparecidos

الشكل رقم (٢)

طليطلة: نقوش عن إنجاز البناء. باب المردوم (٣٩٠هـ/ ٩٩٩م).
Toledo: Foundational inscription of Bāb al-Mardūm (390/999-1000), today Cristo de la Luz. Drawing M. Ocaña Jiménez.

ثانياً: عهد الطوائف
(٤٢٢ ـ ٤٧٨هـ/ ١٠٣١ ـ ١٠٨٥م)

تبدأ المرحلة الثانية للخط الأندلسي بانهيار الخلافة عام ٤٢٢هـ/ ١٠٣١م وبروز ملوك الطوائف الذين حكموا في الأغلب دويلات مدن. وأربعة من هؤلاء يتمتعون بالأهمية وذلك بسبب ما كان لهم من تأثير على التطور اللاحق في الأسلوب، وهم: بنو عباد في إشبيلية وبنو هود في سرقسطة وبنو «ذو النون» في طليطلة وبنو صُمادِح في المرية[٢٧].

تمتد هذه الفترة لأكثر من نصف قرن بقليل وهي الأقصر في هذه الدراسة ولكنها حاسمة بسبب ما برز فيها من أنماط متنوعة من الخط في الممالك المختلفة، إذ بذلت للمرة الأولى محاولة أولية لتشكيل نسق هندسي عن طريق إطالة خطوط الحروف ولكن النتائج لم تكن مرضية تماماً. ويبدو الخط كذلك متضافراً بشريط هندسي مستقل كما يقتصر التزهير على أعلى الحروف ويستعمل كذلك لملء الفراغات دون أن يذهب إلى حد التشابك. ورغم قصر هذه الفترة فإنها مهمة لأنها شهدت تطوّر نسق الخط وزخارفه التي ستزيّن الفترتين اللاحقتين للخط في الأندلس والمغرب الذي كان يقع تحت تأثير الأندلس حينذاك.

١ ـ بنو عَبّاد

يظهر الخط في إشبيلية على حجارة الأسس وشواهد القبور وحفاف الأواني الخزفية اللماعة، وعلى الدنانير الذهبية والدراهم الفضية. يستند هذا الخط الإشبيلي عادة إلى خط كوفي حسن التناسب يتكيّف مع طبيعة المادة المستعملة حيث يكون

---

(٢٧) Antonio Fernández-Puertas, *La Escritura cúfica en los palacios de Comares y Leones* (Granada, 1974), pp. 29-33; (Madrid, 1981), pp. 12-14.

التصميم أقل صرامةً وتقيّداً بالشكل الهندسي مما كان عليه في الفترة السابقة، كما يكون خط القاعدة أقل وضوحاً بسبب سلسلة من الخطوط المنحنية التي تشكل ذيولاً مستطيلة تهبط حتى تقترب من ملامسة الخطوط في السطر الأسفل، ومع ذلك فهناك إيقاع يتجه نحو الأعلى كما أن هناك رقّة أكثر في الحروف التي تنتهي خطوطها بحفاف مائلة تتدرج في الاتساع. وهذا ما يمكن رؤيته في حجر الأساس لمئذنة سُجِّل عليه أن الملك المعتمد أمر بترميم هذه المئذنة عام ٤٧٢هـ/١٠٧٩م، كما يظهر عليه اسم عامل الرخام إبراهيم واسم الخازن أبو عمر أحمد، وذلك تبعاً لما كان دارجاً أيام الخلافة. وتشكيل الخط يتألف من حروف غاية في الرشاقة وخالية من أي عنصر تزهيري[٢٨]. ويظهر على حفاف الآنية الخزفية اللماعة في متحف الآثار في إشبيلية وفي متحف آخر في پالما دل ريو (Palma del Río) (إقليم قرطبة)[٢٩] اسم المعتمد مكتوباً بالذهب على أرضية بيضاء بحروف أُحسِن رسمها ولكن الخطوط فيها تخلو من الرشاقة بسبب ضيق المكان. وعندما عُثر على الصحن في پالما دل ريو كان وسطه مقسماً إلى أربعة أرباع في كل ربع شكل زهرة رسمت كلها بالذهب على أرضية مزججة بيضاء. ويقول ما تبقى من النص: الذي أمر المعتمد بصنعه تحت [إشراف...]

وهنا يبرز السؤال في ما إذا كانت الأندلس في القرن الخامس قد عرفت الأفران التي تُنتج الخزفيات اللماعة أو أنها كانت تُطلب من الشرق الأدنى حيث يتم صنعها وتصديرها. ولكن أسلوب الخط يجعلني أميل إلى افتراض وجود مصنع للخزف في إشبيلية، وهي فرضية يدعمها اكتشاف كسرتين من طرف صحن كُتِب عليهما اسم الملك الإشبيلي بشكل مشابه. وتملأ الفراغات في النقود العبادية حروف نُفِذَت بإتقان، وهذا ما يجعلني أميل إلى الاعتقاد أن بعض الفنانين من دار الخلافة لسكّ النقود في قرطبة قد هاجروا إلى إشبيلية للعمل لدى حكام بني عبّاد.

٢ ـ بنو هود

تظهر آثارٌ مهمة من الخط في قصر الجعفرية الذي يعود لملوك هذه السلالة في سَرَقُسطة، وقد بُني في الأصل خارج حدود المدينة بالقرب من نهر إيبرو (Ebro). كما تم الكشف عن آثار مهمة أخرى أثناء حفريات قصر قلعة بالاغوير (Balaguer)

(٢٨) Lévi-Provençal, *Inscriptions arabes d'Espagne*, I, pp. 39-40, no. (31); II, plate X[a].

(٢٩) وهي معروضة في متحف الآثار القديمة في قرطبة وقد رسمها ونشرها ج. غيريرو لوڤيّو:
J. Guerrero Lovillo, *Al-Qasr al-Mubarak. El Alcázar de la bendición*, lecture delivered on entering the Academia de Sevilla, 1970 (Sevilla, 1974), p. 106, note (50), plate 1, and «Andalucía I,» in: *Tierras de España* (Madrid, 1980), p. 291, plate 242.

(إقليم لاردة (Lérida))[٣٠]. ويظهر الخط في أماكن مختلفة في قصر الجعفرية: (١) في حافة المرمر الذي يزيّن أسفل الجدران في الغرف الرئيسية. (٢) وفي تيجان الأعمدة حيث يظهر على السطح المحدّب، الذي يقولب التاج المتداخل، اسم الملك المقتدر بالله الذي بُني القصر في عهده، إلى جانب زهرة محوّرة وسعفات نخيل معرّقة وتحتوي النتوءات المحورية من قاعدة تيجان الأعمدة على أدعية مكتوبة بحروف تتخلّلها فواصل واستطالات، وتمتد الحروف إلى أسفل السطر إضافة إلى التزهير الذي يملأ الفراغات. (٣) ولكن اللافت للنظر هو الخط التذكاري المتطوّر (الصورة رقم (٤)) الذي يظهر في الآثار الباقية من أطواق الكتابة في القاعة الشمالية المستعرضة وفي المصلّى. وتشكيل الحروف في هذه الأطواق إمّا مستدير أو مدبّب قليلاً، والخطوط التي تصل بينها مُنحنية، أما الخطوط الرأسية فتميل إلى الاستطالة والتحوّر، ونسبة العرض فيها إلى الارتفاع (الطول) هي ١ : ٢,٥ أو ٣. وتنتهي الحروف بنهايات مقعرة وعريضة. وقد رسمت بصورة غير متقنة تحت الخط المنضّد في هذه الأطواق سيقان نباتية مقوّسة بحركة متعرّجة لولبية تتعلق عليها سعفات النخيل والزهور المحوّرة وأكواز الصنوبر. أما أهم ما يميز الخط في هذه الأطواق فهو نوع آخر من الخط الرأسي الذي يمتد على شكل شريط، يشكل التقاء كل اثنين منها تصالباً بنهايات ملتوية، تتصل بها سعفات نخيل معرّقة تتجه في اتجاهين متعاكسين. وهذه هي أولى المحاولات في الكوفية الهندسية، ورغم أنها ليس ناجحة تماماً فإنها تجديد مهمّ يطلق الإمكانات لتطوير لاحق. وإضافة إلى هذه التوليفة من الخط، حيث لا تتقاطع الخطوط الرأسية الهندسية ولكنها تشكل عند التقائها تصالباً مستديراً، يظهر ثمة شكل آخر يحتوي على أشرطة تتلاقى هندسياً، وتكون مسنّنة المركز، مشكّلة في تقاطع التصالب عُقدةً بخمس حلقات ذات زوايا.

لذا نجد في عصر الطوائف بروز نوع من فنون الخط يقوم على أرضية من النبات المزهّر، أو يرتبط بتشكيل هندسي لا معنى له لفرط بساطته. ونجد أشرطة الاستطالة تشتبك لترتبط مسارين، تاركة أعلى الشريطين طليقي النهاية، وهو من نوع الخطأ الذي يرتكبه المبتدئون. مثل هذا النوع من الخطأ في فن الخط الذي يقتفي الأثر

---

(٣٠) Christian Ewert: *Islamische Funde in Balaguer und die Aljafería in Zaragoza,* Madrider Forschungen; Bd. 7 (Berlin: De Gruyter, 1971), with a study by G. Kircher, «Epigraphische Studien zu Stuckfragmenten aus Balaguer,» pp. 243-250, translated into Spanish as: *Hallazgos islámnicos en Balaguer y la Aljafería de Zaragoza*, Excavaciones Arqueológicas de España (Madrid, 1979), and *Spanisch-islamische Systeme sich Kreuzender Bögen*, Madrider Forschungen; Bd. 2 (Berlin: De Gruyter, 1968-), Bd. 3: *Die Aljafería in Zaragoza,* figs. 6-7, plate 10.

الكوفي يمكن أن يوجد حتى في أنفس أعمال الخط الأندلسي، كما نرى في قمة النافذة الشمالية في شرفة لندراخا في الحمراء.

٣ ـ بنو «ذو النون»

في عهد بني ذي النون في طليطلة نجد أمثلة الخط على تيجان الأعمدة الرخامية وعلى قواعدها[٣١] وعلى قطع العاج المشغولة في محترفات قونكة (وكانت تابعة لطليطلة في ذلك الوقت)[٣٢]، كما نجدها على شواهد القبور من رخام أو أسطوانات حجرية، وعلى الحفاف الرخامية من أفواه الآبار والأحواض، أو على قطع من الأجرّ تحمل ذكرى الأموات، أو على قطع النقد، . . . الخ[٣٣]. وهنا يبرز نوعان من الخط، يتميّزان عن بعضهما بوضوح. يتميّز النوع الأول بما فيه من زوايا وخطوط نازلة تتقوّس في نهاياتها باتجاه اليمين أو اليسار، تتخللها فتحات. ويندر أن تتقوّس الخطوط النازلة، وتمتلىء الفراغات بين الحروف بأعناق الزهور والأغصان الخفيفة الميلان التي تُظهر الثّلمة المركزية التي تتصل بها الزهرة. ويتمثل النوع الثاني من الخط في الأطواق التي تزّين الحافة الأسطوانية لفوهة حوض الماء في الجامع الكبير في طليطلة (الصورة رقم (٥)) التي تخلّد اسم مشيّد الجامع الظافر بن ذي النون أول ملوك الطوائف في طليطلة، وذلك عام ٤٢٣هـ/ ١٠٣٢م[٣٤]. ونجد على حافة الحوض ثلاثة أطواق

---

(٣١) Klaus Brisch, «Zu einer Gruppe von islamischen Kapitellen und Basen des 11 Jahrhunderts in Toledo,» *Madrider Mitteilungen*, vol. 2 (1961), p. 205 et seq., translated as: «Sobre un grupo de capiteles y basas islámicas del siglo XI de Toledo,» *Cuadernos de la Alhambra*, vols. 15-17 (1979-1981), pp. 155-164, plates I-XVIII.

(٣٢) Ferrandis Torres, *Marfiles árabes de occidente*, vol. 1, pp. 43-47 and 86-100 and vol. 2, plates XLV-LXI; P. Marinetto Sánchez: «La Decoración vegetal del taller de marfil de Cuenca, I,» in: *Homenaje al Prof. Darío Cabanelas Rodríguez, O.F.M., con motivo de su LXX aniversario*, 2 vols. (Granada: Universidad de Granada, Departamento de Estudios Semiticos, 1987), vol. 2, pp. 241-259, figs. 1-9, plates 1-3, «Plaquita y bote de marfil del taller de Cuenca,» *Miscelánea de Estudios Arabes y Hebraicos*, vol. 35 (1986), pp. 45-100, figs. 1-31, plates 1-8.

(٣٣) Gómez-Moreno, *El Arte árabe español hasta los almohades. Arte mozárabe*, p. 219, figs. 273-274; Lévi-Provençal, *Inscriptions arabes d'Espagne*, pp. 59-62; Manuel Ocaña Jiménez, «Tres epitafios musulmanes toledanos del siglo XI,» *Al-Andalus*, vol. 19 (1954), pp. 407-410; J. de Navascués y de Palacio, «Tres epitafios hispanoárabes del Museo Arqueológico de Toledo,» *Al-Andalus*, vol. 26 (1961), pp. 191-193, and Antonio Fernández-Puertas, «Lápida del siglo XI e inscripción del tejido del siglo X del Monasterio de Oña,» *Miscelánea de Estudios Arabes y Hebraicos*, vol. 26 (1977), pp. 117-127.

(٣٤) Lévi-Provençal, Ibid., vol. 1, pp. 65-66 and vol. 2, plate XV^{a-b}.

من الخط، انطمس الطوق الأعلى منها بسبب كثرة الملامسة وطول الاستعمال. أما الطوقان الآخران فنجد ارتفاع الخط فيهما يتناسب مع هذا النمط الفني، الذي نجد حروفه منثلمة في الوسط، ونهاياتها ممتدة في ميلان على شيء من التقوّس؛ وتكون ضربات الخطوط واستطالات الحروف النهائية منتهية بالزهر حتى تتخذ شكل سعف النخل أو النوّار الذي يكاد يملأ الفراغات فوق الحروف التي لا تنزل عليها خطوط عمودية. وتنتهي بعض الحروف النهائية بما يشبه خيال عُنق طائر التمّ بنهايات زهرية. ويمكن أن توجد التزويقات الزهرية منفردة أو متصلة بعنق زهري. وجمال الخط في هذه النقوش يتنافر بشكل واضح مع ما نجده في خطوط النقود، وهي رديئة التصميم، يصعب فكّ تشكيلاتها، لأن النص المنقوش فيها يتخذ شكل دوائر متداخلة.

٤ ـ بنو صُمادح

يعتمد فن الخط في عهد بني صُمادح على حروف كوفية أنيقة هادئة متوازنة بخطوط متناسبة الأبعاد ونهايات مائلة، مع زينة نباتية طليقة تملأ الفراغات. وتكاد تكون جميع أمثلة الخط المعروفة إما من شواهد القبور أو من النقود. وكان لهذا النوع النفيس من الخط أثر حاسم في فترتين لاحقتين، إذ أسبغ شكلاً محدداً على حروف معينة مثل حرف الهاء حيث نجد عقدتين وخطاً مقوساً فوق الحروف ويظهر هذا النوع من الخط المتناسب أيضاً على إطار الطاق، وهو نوع من التحديد سوف يستمر في الفترات اللاحقة.

ومن بين مدارس الخط الأربع موضوع البحث هنا، سنجد الخطاطين يعنون بالرشاقة والتنميط في الحرف الإشبيلي، وبالتجديدات الهندسية الزهرية في خطوط سرقسطة، وبالشكل المتناسب في حجم حروف ألمرية، وذلك في الفترة اللاحقة، عندما تعود الأندلس من جديد إلى سيطرة سياسية موحّدة.

إن الأهمية الشاملة للقيمة التاريخية الوثائقية لنصوص الخط في عهد الخلافة الأموية تستمر في فترات لاحقة إلى حدّ ما، وذلك في البقايا المعمارية أو ما تخلّف من قطع البناء، كما تبين الأمثلة التي سبق ذكرها.

ثالثاً: حقبة المرابطين والموحّدين
(٤٧٨ ـ ٦٢٩هـ/ ١٠٨٥ ـ ١٢٣٢م)

تبدأ الفترة الثالثة من تاريخ الخط في الأندلس بوصول الأمير البربري يوسف بن تاشفين، وهو من قبيلة صنهاجة في شمال افريقيا، وذلك لنجدة ملوك الطوائف الذين أصابهم الخوف لسقوط طليطلة بيد الفونسو السادس ملك قشتالة. وعندما لمس الأمير الصُنهاجي ضعف ملوك الطوائف جرّدهم من ممتلكاتهم ووحّد الأندلس سياسياً وضمّها إلى إمارته في شمال افريقيا. وتبدأ المرحلة الثانية من هذه الفترة عام ٥٤١هـ/

١١٤٧م عندما استولى الموحّدون على مراكش عاصمة المرابطين. وبعد فترة قصيرة من عدم الاستقرار، عادت الوحدة إلى الأندلس تحت حكم خلفاء الموحّدين، وهم بربر من قبيلة مصمودة، حتى عام ٦٢٩هـ/ ١٢٣٢م.

١ ـ المرابطون (٤٧٨ ـ ٥٤١هـ/ ١٠٨٥ ـ ١١٤٧م)

أحدث المرابطون ثلاثة أنواع مهمة من التجديد في فنون الخط: (١) استخدام الحروف المتصلة في العمارة والزينة؛ (٢) تطوير نوع من الخط الكوفي المتناسب الذي يفصل جسم الحرف عن الاستطالات الرأسية لضربات الحروف وذلك بواسطة فاصلة أفقية؛ (٣) تطوير نوع آخر من الخط الكوفي بإنزال خط رأسي شديد البروز مع خط رابط أفقي يمتد حتى يجعل القسم الثاني من العبارة فوق القسم الأول منها، وتكتنف الحروف جميعاً أطواق زهرية، وتملأ الفراغات فيها تشكيلات كثيفة من الزهور المتصلة بأعناقها.

وسرعان ما أدخل المرابطون الخط النسخي بحروفه المتّصلة، إلا إذا كان الفضل في ذلك يعود إلى ملوك الطائفة الزيرية الذين سبقوا في إدخال ذلك الخط، استناداً إلى كتابة منقوشة على حوض رخامي محفور عليه صور أسود وغزلان، ويبدو أنه قد نُهب من أحد قصور المنصور ونقل إلى غرناطة، وقد نقش عليه بالنسخ اسم الملك الزيري باديس[٣٥]. وإذا ظهر من أبحاث لاحقة ما يؤكد التاريخ الأسبق، فإن ذلك سيعني أن فترة الطوائف قد رسّخت جميع الأشكال الأساس من فنون الخط التي ستظهر في الأندلس وشمال افريقيا خلال الفترتين الثالثة والرابعة بعد ذلك. ولكن المؤكد أن المرابطين قد أدخلوا الخط النسخي في الزينة المعمارية، كما يظهر في «قُبّة الباروديين» في مراكش (حوالى ٥١٣هـ/ ١١١٩م)[٣٦] وفي جامع تلمسان (٥٣٠هـ/ ١١٣٥م) وفي جامع القرويين في فاس (٥٣١هـ/ ١١٣٦ ـ ١١٣٧م)[٣٧].

---

(٣٥) وهذا ما يفهم من الكتابة المنقوشة على ضفيرة تؤطّر الواجهة والجهات المستطيلة. ويختلف الخط في المقطعين النازلين عنه في المقطع الأفقي من حيث نوع الحرف، مع أن الاعتقاد أن النقش قد حُفِر في عهد بني نصر في حكم محمد الثالث عام ٧٠٥هـ/ ١٣٠٥م. والخط نسخي مع اختلافه، ولو أني أعتقد أنه يعود لعهد بني نصر. انظر: Gómez-Moreno, Ibid., p. 188, figs. 246c and 247, and Antonio Fernández-Puertas, «Un paseo por el Museo Nacional de Arte Hispanomusulmán,» *Miscelánea de Estudios Arabes y Hebraicos*, vol. 37 (1988), p. 106.

(٣٦) Jacques Meunié et Henri Terrasse, *Nouvelles recherches archéologiques à Marrakesh,* publications de l'institut des hautes-études marocaines; t. 62 (Paris: Arts et métiers graphiques, [1957]), pp. 21-30.

(٣٧) Georges Marçais: *Art musulman d'Algérie: Album de pierre, plâtre et bois sculptés,* 2 vols. (Alger: A. Jourdan, 1909-1916), fasc. 1, pp. 17-31, figs. 13-15, plates V-X, et = *L'Architecture musulmane d'occident: Tunisie, Algérie, Maroc, Espagne et Sicile* (Paris: Arts et

كيف لنا أن نفسّر ظهور الخط النسخي في هذه اللحظة المعيّنة من الزمان؟ تختلف الأسباب في ذلك، وهي تشبه ما حدث في مناطق أخرى من العالم الإسلامي: (١) كانت هناك حاجة سياسية للدعوة للسلالة، وذلك بالتأكد من سهولة قراءة النصوص، من جانب من يستطيع القراءة في الأقل؛ (٢) كان ثمة القليل من المتعلّمين حتى في القرن السادس الهجري/الثاني عشر الميلادي، ممن يستطيع قراءة الخط الكوفي الذي لا يسمح بظهور الحركات، بسبب شكل حروفه المتصلّبة (وقد سبق أن رأينا المؤرخ ابن صاحب الصلاة يخطىء في نقل نص في إشبيلية)؛ (٣) إن الأشكال الهندسية في الخط الكوفي وما يلحقها من زخرفة تزيد من صعوبة قراءة الدعاوة التي يريد المرابطون نشرها.

كان الخط النسخي في البدء يفتقر إلى الفخامة، إذ كانت حروفه واضحة، لكن تطوّره اللاحق كان منتظراً، لأنه كان يقوم على أرضية من تشكيل مزهّر بأعناق زهرية تتطاول بشكل لولبي. ويتخذ الخط هذا الشكل بالذات في النهايات المحدّبة من القبّة أمام المحراب في جامع القرويين، حيث تتضح آثار اثنين من الخطاطين في الأقل، تختلف طريقتهما في رسم الحروف وتنفيذها، أحدهما تنساب خطوطه سلسة والآخر أقل براعة. ونجد الخط في جامع تلمسان شبيهاً بسلاسة الخط الأول (الصورة رقم (٦)).

وفي الأندلس، يمكن أن نعزو إلى هذه الفترة النص القرآني المنقوش على طاق مزدوج بشكل حدوة حصان، ما زال قائماً في شاطبة[٣٨]. ومثل ذلك بقايا ضفيرة بالخط النسخي ما تزال بادية للعيان مع شيء من الزخرفة الزهرية، وذلك عند تل مَوْرور في غرناطة، لكنها تعود إلى فترة لاحقة من عهد المرابطين، قد تكون في حدود عام ٥٢٤هـ/١١٣٠م خلال حكم علي بن يوسف بن تاشفين، إذ يظهر تحت

---

métiers graphiques, 1954), pp. 192-197; Leopoldo Torres Balbás, *Artes almorávide y almohade*, = Artes y aristas (Madrid: Instituto de Estudios Africanos, Instituto Diego Velázquez, del Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1955), p. 39, plates 2-3; Henri Terrasse, *La Mosquée al-Qaraouiyin à Fès*, Archéologie méditerranéenne (Paris: C. Klincksieck, 1968), appendix of Deverdun, «Les Inscriptions historiques,» pp. 77-81, plates 9, 30,32, 37, 39, 58, 60-63, 78 et 87-89, et Antonio Fernández-Puertas, *La Fachada del Palacio de Comares = The Façade of the Palace of Comares* (Granada: Patronato de la Alhambra, 1980-), vol. 1, pp. 69-72 and 240-241, figs. 27-28, plates LIX and LX[a].

(٣٨) «Inscripciones cursivas del doble arco almorávide de Játiva,» (Forthcoming); وتعزو روبييرا ماتا ذلك إلى فترة ابن مردنيش. انظر: María Jesús Rubiera Mata, «Las inscripciones árabes de Játiva: Una hipótesis y una propuesta sobre la denominación de un estilo,» in: *Homenaje al Prof. Darío Cabanelas Rodríguez, O.F.M., con motivo de su LXX aniversario*, vol. 2, pp. 293-295.

النص نقش زهري مع سعفات نخيل معرّقة[٣٩].

يُظهر النوعان من الخط الكوفي في عهد المرابطين حروفاً حسنة الرسم وانسياباً واضحاً في السطر وتشكيلاً متناسب العرض. ففي المألوف من الخط الكوفي المرابطي تكون المساحة التي يشغلها الحرف منفصلة عن المساحة التي ينزل عليها الخط الرأسي وذلك باعتراض عنق زهري أفقياً (الشكل رقم (٣)). ويشكل هذا الانفصال تناسباً واضحاً في الخط يدركه الناظر: إذ يشغل حجم الحرف جزأين من خمسة أجزاء من ارتفاع الضفيرة أو اللوحة أو الطّنف أو البلاطة أو السطح المطلوب تزيينه، وتبقى الأجزاء الثلاثة للتصرف بالخط النازل والزخرفة الزهرية، القائمة على سعف النخيل والنوّار، الذي يشرئب من الخط الأفقي، أو من العساليج المتلويّة التي تنبع منه أو تطفو طليقة على أرضية من التشكيل بالخطوط الناعمة. وفي مرحلة لاحقة يظهر فوق الخط المعترض تشكيل من الأعناق الزهرية المُتَلَولبة التي تحمل الزهور، لكن هذه الخطوط المعترضة لا تلبث أن تغيب (الشكل رقم (٤)). ويشغل العنصر النباتي القسم الأعلى من التشكيل. كما أن تلوين الحروف يساعد في تمييزها من الزخرفة الزهرية ويعين في قراءة النص. وكانت مكوّنات الزخرفة تُبرَز بالأبيض وتُحدَّد بالأسود على أرضية باللون الأحمر أو الأزرق، كما كان داخل الزهرة يوشّى بالخطوط السوداء.

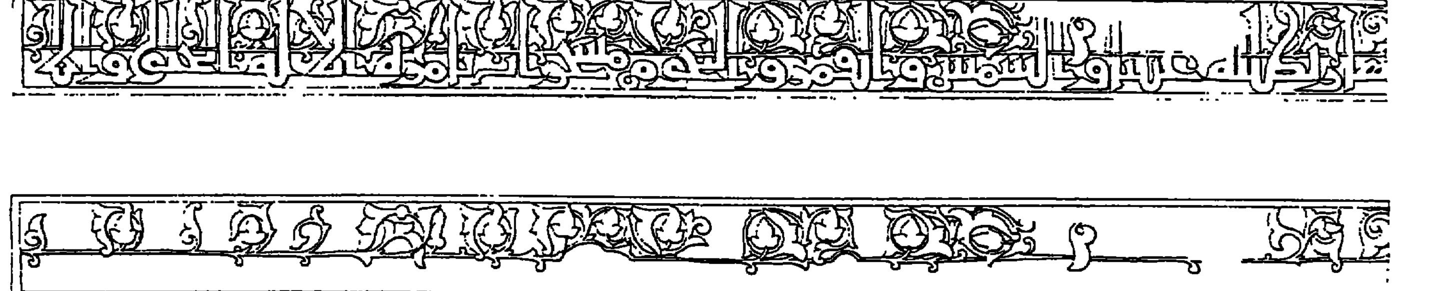
نجد هذا الأسلوب في الخط القائم على نظام دقيق من النسب يتجلّى في جامع القرويّين على الأطراف والضفائر في تقوّس المحراب وفي الفسحة المزدوجة أمام المحراب وهي ما أضافه المرابطون[٤٠]. وفي الأندلس يظهر ذلك في الأُطُر الخشبية التي تزيّن الجدران مما اكتُشف وحُفظ في غرناطة وجزيرة طريف (الشكلان رقما (٣) و(٤)) كما يوجد على شواهد القبور[٤١]. كما يظهر هذا الأسلوب من الكوفي المتناسب الخالي من الفواصل الأفقية والزخرفة الزهرية على الأُطُر الرفيعة التي تحدّد الألواح العليا للعضادات في واجهة المحراب في جامع تلمسان (الصورة رقم (٦)) وفي نقوش جامع القرويين التي تذكر اسم سلامة بن مفرّج، وهو الفنان الذي صمّم الطاق الدائري في زخرفه «المقارب» في الصحن المستعرض.

---

(٣٩) Gómez-Moreno, *El Arte árabe español hasta los almohades. Arte mozárabe*, p. 265, fig. 317.

(٤٠) Terrasse, *La Mosquée al-Qaraouiyin à Fès*, plates 9, 30, 32, 48-51 et 63.

(٤١) Manuel Gómez-Moreno, «La Ornamentación mudéjar toledana = Mudéjar Ornamental Work in Toledo,» in: *Arquitectura Española (Spanish Architecture)*, 4 vols. (Madrid, 1923-1926), pp. 8 and 10, fig. 14; Antonio Fernández-Puertas: «Tabla epigrafiada de época almorávide o comienzos de la almohade,» *Miscelánea de Estudios Arabes y Hebraicos*, vol. 20 (1971), pp. 109-112, and «Tablas epigráficas de época almorávide y almohade,» *Miscelánea de Estudios Arabes y Hebraicos*, vol. 23 (1974), pp. 113-119.



الشكل رقم (٣)

غرناطة: كتابات على إفريز خشبي يعود إلى عهد المرابطين.

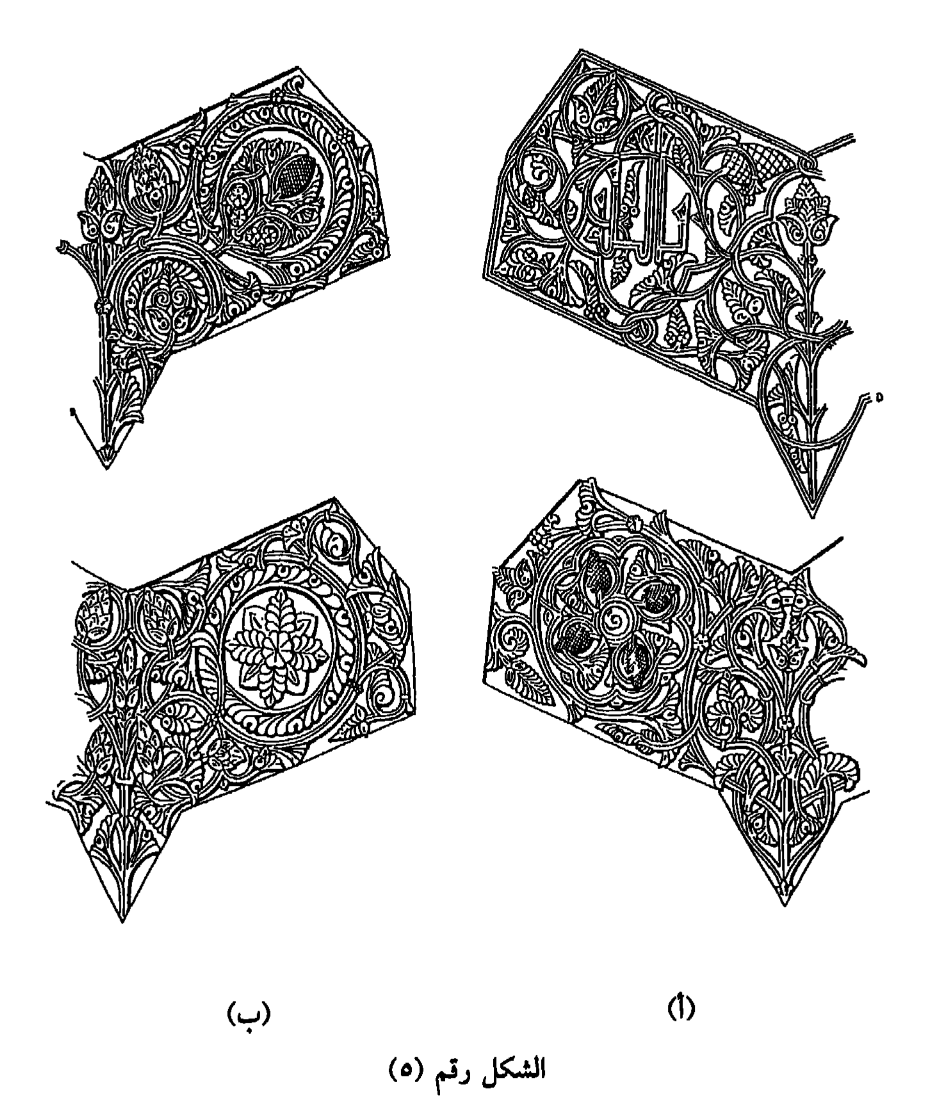
Granada: Almoravid wooden frieze (ca. 514/1120-534/1140). Drawing M. López Reche.



الشكل رقم (٤)

جزيرة طريف: إفريز خشبي منقوش يعود إلى عهد المرابطين والموحدين في القرن السادس الهجري/ الثاني عشر الميلادي.

Tarifa: Almoravid-Almohad wooden frieze, 6th/12th Century. Drawing E. Camps Cazorla.



(ب) (أ)

الشكل رقم (٥)

برغش: من زخرفة البوابة في صومعة لاس هويلغاس التي تعود إلى عهد المرابطين، النصف الأول من القرن الهجري السادس/الثاني عشر الميلادي.

Burgos: Panels of the Almoravid door from the Monasterio de las Huelgas (first half of the 6th/12th Century). Drawing E. Camps Cazorla.

وإلى جانب هذا النسق الكوفي المحكوم بقانون من النسب تحدّدها الأعناق الزهرية، يظهر نسق آخر من الكوفي الخالي من الأعناق الزهرية وذلك في ضفائر أخرى يغطّي أعلاها تشابك كثيف معقّد من السيقان الزهرية المُتَلَولبة، تتصل بها سعفات نخيل وقُرنات حب الفلفل ونوّار مقطّع وأكواز صنوبر، ونجد ذلك على حفاف إطار المحراب في جامع تلمسان وجامع القرويين، وعلى أُطُر الأطواق في جامع القرويين.

وقد جرى حلّ مشكلة الزوايا في ضفائر الإطار بإضافة مربّع تنقش عليه نجمة ثُمانيّة. ويوجد نوعان من هذه النجمة، أحدهما ذو زوايا قائمة مقدارها تسعون درجة، والآخر مربّع ذو زوايا قائمة تتخللها زوايا نصف دائرية. وقد استمر هذا الحل البارع طوال عهد الموحدين دخولاً في عهد بني نصر.

والنوع الثاني من الحروف المستعملة قد تطوّر فنّياً بشكل أكبر. ويبدو ذلك في جامع القرويين في السطح المستطيل المقعّر ذي المسنّنات(٤٢) من الطاق المزخرف أمام المحراب، وفي ما يتقدمه من طاق ذي فسحتين في الصحن الأوسط. والنص المخطوط المتوازن، المكتمل بنسبه بين العرض والارتفاع، القابع تحت طاق مفصّص قوامه سعفات نخيل، يكشف عن نوع من الحروف لا يكاد يتميّز عما ظهر في أواخر عهد الموحدين، الذين اشتبكوا في حروب مع المرابطين يوم كانت تجرى في الجامع أعمال التوسيع وإعادة الزخرفة. وأكثر التشكيلات الخطيّة وروداً في هذه السطوح هي ابتهالات قوامها لفظ الجلالة، حيث ينفصل حرفا اللام عن بعضهما بفاصلة مستعرضة طويلة. وجميع الحروف هنا ذات عرض متساوٍ وخطوط رأسية رشيقة جداً، تستدير مائلة نحو نهاية مقعّرة أو مزهّرة حسب آخر طراز. وينتقل هذان النوعان من الخط إلى أيدي الخطاطين في عهد الموحدين ومن بعدهم إلى من تبعهم في عهد بني نصر. وفوق الفاصلة المستعرضة الطويلة تظهر صيغة متداخلة الزخرفة من الكلمة الثانية من الابتهال بالخط الكوفي، وتمتلىء فراغاتها بزخرفة زهرية معرّقة. ومن الآن فصاعداً نجد الخط الكوفي مرتبطاً بالأشكال المعمارية الزهرية (مثل طاق سعف النخيل) مع أرضية كثيفة شديدة التعقيد قوامها زخرفة نباتية تُبرز النص بسطحه المستوي ولونه المميز. وقد تُعزى الرشاقة في هذه التشكيلات إلى الفنانين الأندلسيين الذين كانوا يعملون في شمال افريقيا في خدمة علي بن يوسف بن تاشفين. وتوجد بقايا من زخرفة البوابة في صومعة سان فرناندو في دير لاس هويلغاس في برغش (الشكل رقم (٥)) وهو عمل يمكن أن يعود إلى عهد المرابطين، حكماً، من أنساق الزخرفة وعبارات الابتهال البسيطة، إلى جانب المنابر، التي تؤكد الدرجة العالية من النقاء

---

(٤٢) Antonio Fernández-Puertas, «Mukarbaṣ,» in: *The Encyclopaedia of Islam*, 2nd ed., vol. 7 (1991), pp. 500-501, plate XLIV-6.

الفني في أعمال الخشب الأندلسية(٤٣). ومنبر «الكُتُبيّة» الذي صنع في قرطبة بين عامي ٥١٩ و٥٢٤هـ/ ١١٢٥ و١١٣٠م عمل فني متميّز؛ إذ تُظهر براعة الصنعة فيه ثلاثة أشكالٍ من الخط الكوفي؛ الأول قديم والثاني من فترة انتقالية والثالث يتطلع إلى الشكل الكوفي الذي ظهر في القرن السابع الهجري/ الثالث عشر الميلادي.

إن الكتابات بالكوفي والنسخي في نقوش العمارة في عهد المرابطين تتبع المثال الذي وضع في عهد الإمارة والخلافة. لذا نجد في جامع القرويين ظهور أسماء مثل الأمير علي بن تاشفين والقاضي المسؤول عن أعمال التوسيع والصيانة أبو محمد عبد الحق بن عبد الله بن مُعيشة الكندي وذلك على زخرف الطاق أمام المحراب وفي الفسحة المزدوجة أمامه في الصحن الأوسط. وتفيد الكتابتان أن هذين الطاقين قد تم بناؤهما «في شهر رمضان. . . من سنة ٥٣١هـ [٢٣ أيار/ مايو ـ ٢١ حزيران/ يونيو من سنة ١١٣٧م]». وعلى الطاق المزدوج يظهر كذلك اسم الفنان الذي نفذ العمل وهو إبراهيم بن محمد. وعلى واجهة المحراب توجد نجمة ثمانيّة وسط مربع، لها أربع زوايا -حادة وأربع نصف دائرية وعليها كتابة جميلة على أربعة أسطر تقول إن «هذا من عمل عبد الله بن محمد، اكتمل. . . خلال شهر رمضان من سنة ٥٣١هـ [٢٣ أيار/ مايو ـ ٢١ حزيران/ يونيو، ١١٣٧م]». والإشارة إلى ابن محمد قد تفيد أنه شقيق إبراهيم الذي صمّم الطاق المزدوج؛ وكان كلاهما أندلسياً دون شك. ويؤكد هذا ما يرد في **روض القرطاس** الذي يذكر القاضي الغرناطي الذي أشرف على أعمال الترميم، واسمه أبو محمد عبد الحق، كما يشير إلى الكتابة ويصف كاتبها بصفة الغرناطي(٤٤).

إن الكتابات والنقوش التذكارية قد لا تكون شديدة الوضوح عن أصحاب المراكز في البلاط كما كانت الحال أيام الأمويين، ولكنها مع ذلك تقدّم تفصيلات منوّعة: اسم الأمير الحاكم، المعمار، الشخص المسؤول قانونياً، المصمم أو المصممون، إضافة إلى التاريخ الذي يحدّد السنة والشهر. وفي نقود المرابطين نجد تصميماً جيداً في الخط (في سحبة القلم وفي رشاقة الحرف) وهو ما يميز عهد المرابطين عن غيره من العهود في مجال النُميّات وفنون سكّ النقود.

وبناء على شكل الحروف في الخط المرابطي يمكن تحديد التاريخ في عدد من

---

(٤٣) Gómez-Moreno, «La Ornamentación mudéjar toledana = Mudéjar Ornamental Work in Toledo,» pp. 8 and 11-13, figs. 6 and 17-19, and Henri Terrasse, in: Sourdel-Thomine and Spuler, eds., *Die Kunst des Islam*, pp. 285-286, plates 230-231.

(٤٤) Terrasse, *La Mosquée al-Qaraouiyin à Fès*, pp. 18-19 et 78-80, láms. 50-51, 78 etc., et Antonio Fernández-Puertas, «Las puertas chapadas hispanomusulmanas,» *Miscelánea de Estudios Arabes y Hebraicos*, vols. 29-30 (1980-1981), pp. 164-165, n. (4).

النحاسيات مثل حاملات الشموع والمباخر، إلى جانب نحاسية بديعة تحمل صورة حيوان خرافي توجد في كاتدرائية بيزا، وجميعها تشير إلى استمرار أسلوب الخلافة دخولاً في القرن السادس الهجري/ الثاني عشر الميلادي[٤٥].

إن شاهدة القبر العائدة للأميرة المرابطية بدر (الصورة رقم (٧)) ابنة الأمير أبي الحسن علي بن تَعِشَّة الصِّنهاجي، التي تحمل تاريخ ٤٩٦هـ/١١٠٣م والتي عُثر عليها في قرطبة، وحُفظت في متحف الآثار القديمة في مالقا، تتبع التصاميم التي تعود إلى عهد الخلافة، مما يوجد في «الطاقات» (التي يُشار إليها باسم «المحاريب» في التواريخ والأشعار) والتي تزيّن دار جعفر في مدينة الزهراء[٤٦]. تُظهر شاهدة القبر طاقاً مصغراً على شكل حدوة الحصان يستند إلى عمودين غير متناسقين يوجد عند التقائهما بقوس الطاق زخرفة بالخط الكوفي. ويضم الطاق سبعة أسطر من الكتابة تظهر فيها كلمة «مئة» فوق الكلمة التي تسبقها. وتبين الزاويتان المثلثتان عند انحناءة الطاق نُخيلات مدوّرة، وفي حافة الطاق تتداخل الكتابة الأفقية مع الرأسية، كما نجد في واجهة الساباط في جامع قرطبة.

٢ ـ الموحّدون (٥٤١ ـ ٦٢٩هـ/ ١١٤٧ ـ ١٢٣٢م)

تمثل المرحلة الثانية من هذه الفترة عهد الموحُدين، وهم بربر من قبيلة مصمودة. وهنا يظهر تغيّر جذري في حقل الجماليات بسبب أخلاقيات النقاء والزهد التي دعا إليها ابن تومرت من عام ١١٢٠ فصاعداً، ووضع موضع التنفيذ بعد الاستيلاء على مراكش عاصمة المرابطين عام ٥٤١هـ/١١٤٧م. إن الحكام الثلاثة الأولين الذين كانوا أفضل الحكام سياسياً ولا شك، كانوا كذلك أنشط الحكام في البناء. لكنهم لم يسمحوا بنقش أسمائهم في أي جامع أو نصب أو بوّابة مدينة أو أي بناء آخر أقاموه. ونجد بدلاً من الأسماء آيات قرآنية أو عبارات ورع وتقوى، مما يشير إلى أهمية منزلة الدين في حياة الموحّدين[٤٧]. وقد اختصر استعمال الخط في العمائر الدينية إلى الحد

---

(٤٥) A. S. Melikian Chirvani, in: Sourdel-Thomine and Spuler, eds., Ibid., p. 263, plate 194; Antonio Fernández-Puertas: «Candiles epigráficos de finales de siglo XI o comienzos del XII,» *Miscelánea de Estudios Arabes y Hebraicos,* vol. 24 (1975), pp. 107-114; «Incensario de época almorávide,» *Miscelánea de Estudios Arabes y Hebraicos,* vol. 25 (1976), pp. 115-122, and «Las puertas chapadas hispanomusulmanas,» pp. 163-165, plates 1-4.

(٤٦) Lévi-Provençal, *Inscriptions arabes d'Espagne,* I, pp. 30-31, no. (24), II, lám. VIII[a], et K. Brisch, in: Sourdel-Thomine and Spuler, eds., Ibid., p. 257, plate 185.

(٤٧) Henri Basset et Henri Terrasse, *Sanctuaires et forteresses almohades,* dessins et relevés de Jean Hainaut, collection Hespéris (Paris: Larose, 1932), p. 65.

الأدنى من دون أن يغيب تماماً. إن الروعة والغنى في الخط الزخرفي في العمارة، مما بدأ في الأندلس، وبخاصة عندما قام الحكم الثاني بتوسيع جامع قرطبة، والذي يوجد في عهد الطوائف في منبر «الجعفرية» وفي بعض مساجد المرابطين مثل جامع تلمسان والقرويين، لا وجود لهما في الباقي من جوامع الموحدين من القرن السادس الهجري/ الثاني عشر الميلادي: مثل جامع تنمال (٥٤٩هـ/ ١١٥٤م) وجامع «الكُتُبيّة» الثاني (٥٥٨هـ/ ١١٦٢م). وعوضاً من ذلك نجد توكيداً على جمالية البساطة، على السطوح المستوية، وعلى خطوط الجدران والأطواق المبنيّة بالجص الأبيض، بعناصر هندسية واضحة وزخرفة معمارية بنحت مستوٍ أو قليل البروز. وتتضاءل زخارف الخط من الواجهات وكُوى المحاريب لتظهر تحت أطواق «المُقارَب». وقد غدت الحروف الكوفية ضيّقة وذات أطوال غير متناسقة، تتداخل خطوطها الرأسية وتتدلى روابطها إلى أسفل اللوح وتزدوج سعفاتها لتملأ المساحات الفارغة. وباختصار، غدت الزخرفة الخطيّة تتبع التطورات الأنيقة في الخط مما أحدثه المرابطون ويوجد في السطوح المقعّرة المستطيلة من أطواق «المُقارَب» في جامع القيروان، أي من النوع الثاني من الخط الكوفي[٤٨]. ويميل المرء إلى الاستنتاج أن الصفة المقدسة في الخط القرآني ومنزلته بوصفه حقيقة الوحي قد حملت أوائل حكام الموحّدين على العزوف عن استعمال الخط في نطاق الزينة وحسب، خشية النَّيل من قداسة النصوص.

وإلى جانب استخدام عبارات الابتهال في الخطوط النافرة في أطواق «المُقارَب» في تِنمال نجدها تعاود الظهور في الزخارف الجصّية الملوّنة في منارة «الكُتُبيّة» التي تكشف عن نوعين مختلفين من الخط الكوفي: النوع الأول منها حَسَن التناسب، حروفه عريضة ومُسطّحة؛ والآخر حروفه رشيقة متناسبة، تنساب لتبلغ حدود الفن الزخرفي - المعماري، وتميل إلى تكوين تشكيلات متناظرة[٤٩].

خلال السنوات العشرين الأخيرة من القرن السادس الهجري/ الثاني عشر الميلادي بُني باب الرَّواح وباب القَصَبة في «عُداية» الرباط، وباب أغناء في مراكش. وتظهر النصوص القرآنية على إطارات هذه البّوابات جميعاً وسط أشكال مستطيلة ذات زوايا تملأها مربّعات نُقشت عليها أشكال رباعية الفصوص. والحروف المنحوتة في الحجر ذات أشكال مستعرضة سميكة، ولو أنها حَسَنة التصميم، تحاكي أمثلة المرابطين، بفراغات فوق حروف العلّة تملأها سعفات نخيل وفاكهة قد توجد بمعزل عن الحروف وقد تنبع من سويقات قصيرة. والنصوص المخطوطة على هذه البوّابات

---

(٤٨) Fernández-Puertas, *La Escritura cúfica en los palacios de Comares y Leones* (1974), p. 37; (1981), p. 16.

(٤٩) Basset et Terrasse, Ibid., pp. 132-133.

لا تقدّم دليلاً على أي تقدّم فني، على الرغم من أهمية الموقع الذي تشغله.

ومع مرور الزمن يخفّ التزمّت الذي صاحب البدايات ويستجيب لفنون الأندلس، كما سبق أن حدث في حالة المرابطين الذين أنكروا فنون الطوائف أول الأمر بجميع أشكالها.

يعود إلى أوائل عقد ٥٨٦ ـ ٥٩٦هـ/ ١١٩٠ ـ ١٢٠٠م مصراعا البوابة الرئيسة لجامع الموحّدين الكبير في إشبيلية (ويدعى اليوم «باب الغفران» Perdon). ويغطي المصراعين من الخارج صفائح من البرونز المطروق تكوّن تشكيلاً هندسياً من نجوم رباعية وسداسية الأشعة، تتناوب مع زخرفة زهرية أو مع عبارات تقوى بالخط الكوفي فوق أرضية مزهّرة، تكاد سحبات الأحرف فيها تلامس قمة الإطار حيث تنتهي بذؤابات منحنية تملأ القسم الأعلى من التشكيل، متوازنة مع المساحة العليا التي يظهر فيها سطر من الكتابة ـ وهذا ما يشكّل سابقة سوف تكون قدوة بعد ذلك.

والمطرقتان على هذه البّوابة مثال نادر في الفن الإسلامي. فهما مكونتان من سعف نخيل مثقّب بحافة مكونة من ستّ نخلات مزدوجة السعف، نقشت عليها آيات قرآنية بخط نسخي جميل جداً، شديد التطوّر في نوعية الكتابة، مع حروف عالية التطور تمتد تحتها روابط طويلة تتسع حتى تمرّ تحت الكلمة المجاورة. وقد حوّرت الحروف ببراعة لتناسب السعفات المقعّرة والمحدّبة التي تشكل حافة المطرقة[٥٠].

وفي جامع القرويّين في فاس، الذي بني في عهد المرابطين يوجد مصباح من عهد الموحّدين مصنوع من خليط من القصدير والنحاس، بصفائح متداخلة تتناقص في قطر استدارتها. وسطح هذه الصفائح مشغول بحفر بالنقوش، بالخط الكوفي، حيث تمتد سحبات الخطوط إلى شرائط تشكل أطواقاً مفصّصة وأشكالاً هندسية، مكوّنة نوعاً من الخط الكوفي الذي دام حتى عهد بني نصر في زمن محمد الثاني (٦٧١ ـ ٧٠١هـ/ ١٢٧٢ ـ ١٣٠٢م) وابنه محمد الثالث (٧٠١ ـ ٧٠٨هـ/ ١٣٠٢ ـ ١٣٠٩م). ويُظهر مصباح جامع القرويين كتابة بخط النسخ مؤداها أن المصباح قد صُنع بأمر من الخليفة، أبي عبد الله ابن الخليفة المنصور أبي يوسف. وهذا هو الخليفة أبو عبد الله محمد الناصر الذي اندحر في معركة لاس ناڤاس دي تولوزا عام ٦٠٩هـ/ ١٢١٢م، وهو ابن أبي يوسف يعقوب المنصور الذي هَزَم المسيحيين في معركة آلاركوس عام ٥٩١هـ/ ١١٩٥م. وقد صُنع هذا المصباح بإشراف «الكاتب» أي الخطاط أبي محمد عبد الله بن موسى الذي نشط بين عام ٥٩٩ و٦١٦هـ/ ١٢٠٢ و١٢١٩م. وقد استعمل نوعاً من الخط الكوفي الذي سيغدو شائعاً في بداية عهد بني نصر. ومن الطريف أن يُذكر على

---

(٥٠) Fernández-Puertas, «Las puertas chapadas hispanomusulmanas,» pp. 164-168, 172-175, fig. 2, plates V-VI.

المصباح اسم «الخليفة» حتى عندما كانت السلالة في حالة انهيار محتّم، بعد أن دحرهم نهائياً ملوك المسيحيين في لاس ناڤاس[(٥١)].

إن نوع الخط الكوفي الذي يظهر على أُطُر البوّابات الكبرى في الرباط ومراكش، بما فيه من تطور أفقي مؤكد في جسم الحرف، مع غياب التطور الرأسي في سحبات الخطوط، هو من النوع نفسه المستعمل في عناوين سور المصاحف التي تعود إلى ذلك القرن، حيث تُحدَّد الحروف بالحبر الأسود وتُملأ فراغاتها الداخلية بلون الذهب، مع قمم زهرية تقارب الاستدارة على الجانبين. ويقوم العنصر الزهري على سويقات بزهور منوّعة ملوّنة بالأزرق والأحمر أو الذهبي وتفلح أحياناً في إعطاء الانطباع أن هذا الغطاء الزهري فوق عنوان السورة يرمز إلى التاج من شجرة الجنة ويتكون ساقها من تشكيل الخط الذي هو عنوان السورة[(٥٢)].

ويتخذ الخط المنقوش على شواهد القبور أشكالاً متنوعة. ففي طليطلة، في أقصى الحدود الجنوبية لمملكة قشتالة، تبرز ظاهرة المدجّنين في ازدواجية اللغة (اللاتينية ـ العربية) على شاهدة قبر ميغيل سيمينو (ت ١١٥٦م) (الصورة رقم (٨)). هنا يوجد النص اللاتيني وسط الشاهدة، يحيطه النص العربي، وتتداخل الخطوط عند الزوايا. ومن الطريف ملاحظة الاختلاف التاريخي الذي ارتكبه الخطاط المدجّن برسم الذؤابات الزهرية على الحروف النهائية، كما كان يحدث في أيام الخلافة والطوائف سابقاً[(٥٣)].

وفي مرسية عثر على شاهدة ضريح قاضي الزعيم الأندلسي ابن مردنيش الذي ثار على الموحّدين. وتحمل الشاهدة تاريخ ٥٦٦هـ/ ١١٧١م، وجزؤها الأعلى مفقود. وتظهر الشاهدة طاقاً على هيئة سعف النخيل مع نباتات تنبع متلوّية (كما يوجد في السطوح المستطيلة في أطواق «المُقَارب» في القرويين) ويظهر النص داخل الطاق بحروف شديدة القرب من خط ألمرية الرشيق. ويوجد في كل مثلث عند انحناءة الطوق الزهري سعفة نخيل وقرنات فلفل على نمط الموحدين. كما يظهر حدّان قائمان يؤطران التشكيل برمّته ضمن طاق آخر[(٥٤)].

وثمة شاهدة قبر الشيخ أبي يحيى بكر بن دوناس، وتاريخها ٥٨٧هـ/ ١١٩١م. وقد وجدت وحفظت في قرطبة وهي تُظهر تشكيلاً نفيساً يقوم على نظام معماري

---

(٥١) Terrasse, *La Mosquée al-Qaraouiyin à Fès*, pp. 57-59, 80 et 81, plates 104-107.

(٥٢) Martin Lings, *The Quranic Art of Calligraphy and Illumination* ([London]: World of Islam Festival Trust, 1976).

(٥٣) Lévi-Provençal, *Inscriptions arabes d'Espagne*, I, pp. 78-79, no. (81); II, plate XVIII[a].

(٥٤) المصدر نفسه، I، ص ٩٩ ـ ١٠٠، رقم (١٠٣)، اللوحة XXIV[b].

يتكون من طاق مزدوج وزخرفة زهرية في المثلثات عند حَنْية الطاق إلى جانب زخرفة الخط. والطاقان على شكل حدوة الفرس مع بروز مدبّب شديد وفي الوسط كتابة بالخط الكوفي، تمتد بعض حروفها تحت بعضها الآخر، أو تستطيل نهاياتها لتتخذ شكل عنق الإوزّ وتكون ذؤاباتها مزهّرة أو مدبّبة. والحروف النهائية قد ترتفع بنهايات منحنية أو تنحدر نحو صورة ختامية. ونجد حرفي اللام والألف في وسط الكلمة في تشابك وانعقاد. كما نجد المثلثات عند حَنْية الطاق المزدوج تحمل نقش زهور، مع حافة من الخط النسخي تعين حدود البلاطة. وتتميز الحروف بجسم عريض منبسط، كما تتداخل خطوط الكتابة عند الزوايا. وعلى المحورين الرأسي والأفقي توجد دوائر تضم وردات بستّ بتَلات(٥٥).

وفي حدود هذا الزمن يظهر نوع جديد من شواهد القبور يدعى «المقابرية» تتخذ شكل منشور هرمي متطاول. وقد بقي هذا النمط من الشواهد شائعاً في أقطار الإسلام الغربية، وتظهر الزخرفة في وجوهه الأربعة جميعاً. ويوجد في متحف مالقة واحدة من هذه الشواهد تعود إلى العام ٦١٨هـ/ ١٢٢١م وعليها نقش بخط كوفي بالغ الأناقة، بحروف رشيقة، ونهايات حروف منفصلة وتكون انحناءة حرف النون ممتدة بشكل شريط رأسي. وتزدحم الأرضية بأعناق زهر ملتوية متناثرة ومتصلة بسعف نخيل وبنوّار عليه ثلمات محفورة وعلى الحافات شرائط تكوّن عقداً عند الزوايا(٥٦).

وثمة تطوّر حدث في عهد الموحدين يشكّل أهمية لعهد بني نصر غدت فيه سحبات الحروف الكوفية ذات شكل هندسي أوضح لأنها تتخذ شكل أشرطة في تطاولها بحيث تغدو في زوايا التشكيل عقدة مربّعة بثقوب في زواياها تتخذ شكل نقاط من الماء، كما نرى في بلاطة وجدت في خيريث دي لا فرونتيرا(٥٧). وقد تزايد في هذه الفترة استعمال الخط النسخي لكثرة تداول النقود، حيث يظهر التجديد في نقش مربع داخل الدائرة، وبذلك ينقسم وجه قطعة النقد وقفاها إلى خمسة أقسام: مربع في القسم الأوسط وأربعة قطاعات من الدائرة. وفي الفترة نفسها تظهر قطعة نقد قيمتها ضعف الدينار، ومنها جاء اسم «دوبلا» (وتظهر في الانكليزية بشكل «دبلون» dubloon). ويستمر سكّ هذا الصنف من النقود خلال عهد بني نصر.

---

(٥٥) المصدر نفسه، I، ص ٣٤ ـ ٣٥، رقم (٢٨)؛ II، اللوحة IX.

(٥٦) Manuel Ocaña Jiménez, «Una mqabriya almohade malagueña del año 1221 J.C.,» *Al-Andalus*, vol. 11 (1946), pp. 224-230 and 445-446, and Leopoldo Torres Balbás, *Arte almohade. Arte nazarí. Arte mudéjar*, Ars Hispaniae, historia universal del arte hispánico; v. 4 (Madrid: Plus-Ultra, [1949]), p. 51, fig. 41.

(٥٧) Antonio Fernández-Puertas, «Dos lápidas almohades: Mqabriya de Játiva y la lápida de la cerca de Jerez de la Frontera,» *Miscelánea de Estudios Arabes y Hebraicos*, vols. 27-28 (1978-1979), pp. 223-232.

والعَلَمُ الذي غنِمه المسيحيون في وقعة لاس نافاس دي تواوسا والذي ما يزال محفوظاً في دير لاس ويلغاس في برغش يتكون من قطعة سجف نفيسة نُقش عليها تشكيل يشبه أول صفحتين في المصاحف الأندلسية والمغربية: مساحة دائرية في الوسط، أربعة مثلثات في الزوايا بأوتار منحنية، أربع حافات مع مربع في كل زاوية، وهو نسق يتكرر في عهد بني نصر في الزخارف الجصيّة في مدخل قصر الحمراء التي تشبه زخارف المنسوجات(٥٨). وتضم الدائرة الوسطى تشكيلاً هندسياً بالخط الكوفي في تصميم متوهج حول نجمة ثمانية، تتكون من تقاطع الحروف الرأسية في كلمة «المُلك» ست عشرة مرة. وتتكرر كلمة «المُلك» مرّتين في كل من أشعة النجمة الخارجية الثمانية. ومن حدود الأشعة حتى التصميم المركزي المتوهّج يتناقص الترتيب الهندسي للخط بنسبة $\sqrt{٢}$. وتظهر مثل هذه التشكيلات الفنية في عهد بني نصر في الزخرفة الجصّية في قصر الرياض (قصر الأسود).

إن الخطاط الذي أنجز هذا التشكيل فنّان بارع، لا يمتلك ناصية الخط الكوفي وحسب، بل يعرف كيف يشابك خطوط الربط مع حروف الكاف النهائية، وكيف يشكّل نجمة ثُمانية تكوّن تصميماً داخلياً متوهّجاً على هيئة عُقدة، مستعملاً نظام نسب متناقصة - وهو شيء متميّز حقاً في الخط - مكملاً نهايات الخطوط بذوائب منشطرة. هذا مثال رائع من فن الخط المشغول على نسيج، ويمكن أن يضاهي أي عمل فني في العالم الإسلامي. وعلى الضفائر الأربع التي تؤطّر التشكيل الأوسط نقشت عبارة دينية بخط النسخ تتلوّى حروفها وتتثنّى، وتظهر حروف أخرى وحركات فوق استطالات الحروف أو الكلمات الأخرى، مع سحبات حروف تتصاعد حجماً حتى يتلاشى شكلها، تنهض قائمة أو تميل إلى اليسار. وتظهر في كثير من الحروف أوراق مطرّزة في داخلها. وفي اثنتين من الضفائر نجد النص الذي نفّذه الخطاط بريشته يتجاوز الحدود المرسومة له أثناء تنفيذ التطريز مما اضطر المطرّز إلى تمديد النص إلى إطار الضفيرة. إن هذا التنظيم المتوثّب للحروف المتصلة، مع كلمات وحروف ذات زينة داخلية متراكبة فوق بعضها قد أمكن تنفيذه لأن الفنان كان يشتغل بالقماش. والضفيرة المحاذية لعمود العلم لها خصائص مشابهة، ولو أن الحروف ذات لون مختلف وهي محدّدة بالأبيض. وهذا الخط بالحروف المتصلة لا يكشف عن تطور كبير في فن الخط مقارنةً بما حدث في الخط الكوفي.

وفي بلاط قشتالة، استمر الفنانون من عهد الموحدين في العمل في تزيين

(٥٨) Torres Balbás: Ibid., p. 61, fig. 47, and *Artes almorávide y almohade*, p. 46, plate 47, and Antonio Fernández-Puertas, «Un paño decorativo de la Torre de las Damas,» *Cuadernos de la Alhambra*, vol. 9 (1973), pp. 37-52, figs. 1-6, plates I-VI.

الصومعة الكبرى في دير القديس فرديناند في لاس هويلغاس[٥٩] حيث نرى في الزخرفة الجصّية نصوص ابتهالات بالخط الكوفي الموحّدي، لكن النص العربي يعبّر عن محتوى مسيحي يمجّد المسيح والروح القدس... الخ. وإلى هنا تنتهي حدود الصفة الإسلامية في دير يتردد عليه ملوك المسيحيين في الأعياد الدينية وكان بمثابة مستودع للآثار المقدسة[٦٠].

كان أفراد الأسرة المالكة القشتالية والنبلاء يدفنون في أكفان من الحرير النفيس وغيره من المنسوجات، وقد ظهرت أمثلة من ذلك في قبور دير أوينا في لاس هويلغاس وفي كاتدرائيات أخرى في إشبيلية وطليطلة وغيرهما[٦١]. وهذه المنسوجات مزّينة بحفاف عليها عبارات مخطوطة تتراوح قراءتها من اليمين إلى اليسار وبالعكس، أو ما يسمى «صورة المرآة»، وأحياناً نجد سطرين من الكتابة أحدهما بشكل طبيعي والآخر مقلوب مما يشكّل صورة مرآة حقيقية مزدوجة. وهذه الأمثلة بخط كوفي عادي، متناسب وهندسي، مع سحبات خطوط بنهايات مزهّرة.

رابعاً: حقبة بني نصر (٦٢٩ ـ ٨٩٧هـ/ ١٢٣٢ ـ ١٤٩٢م)

١ ـ الخط النسخي الشعري

تتزامن الفترة الرابعة والأخيرة من فن الخط في الأندلس مع سلطنة بني نصر (٦٢٩ ـ ٨٩٧هـ/ ١٢٣٢ ـ ١٤٩٢م) عندما صار الخط الكوفي والنسخي مادة الزينة في جميع أشكال الفن. ففي تلك الفترة بلغ الخط الكوفي أوج تطوّره في أقطار الإسلام الغربية، كما صار الخط النسخي ينقش على جدران قصور بني نصر في قصائد من نظم شعراء البلاط، مثل كتاب عجيب صفحاته مفتوحة إلى الأبد، تتحدث النصوص

---

(٥٩) Leopoldo Torres Balbás, «Las yeserías descubiertas recientemente en Las Huelgas de Burgos,» *Al-Andalus*, vol. 8 (1943), pp. 209-254, plates 1-8, esp. 4.

دراستي عن هذه الأعمال التي تعرض هذه الأفكار ما تزال غير منشورة.

(٦٠) Manuel Gómez-Moreno, *El Panteón Real de Las Huelgas de Burgos* (Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Instituto Diego Velázquez, 1946); G. Menéndez Pidal, «Las Cantigas. La Vida en el siglo XIII según la representación iconográfica (II). Traje, aderezo y afeites,» in collaboration with Carmen Bernis, *Cuadernos de la Alhambra*, vols. 15-17 (1979-1981), pp. 89-154, plates I-X, republished in: *La España del siglo XIII leida en imágenes* (Madrid, 1986), chap. devoted to «Traje, aderezo y afeites,» pp. 51-104.

(٦١) Manuel Gómez-Moreno, «Preseas reales sevillanas,» *Archivo Hispalense* (Seville), 2nd period, nos. 27-32 (1948), pp. 1-16, and Fernández-Puertas, «Lápida del siglo XIe inscripción del tejido del siglo X del Monasterio de Oña,» pp. 117-127.

المخطوطة فيه بصيغة المتكلّم، كأن الأبهاء والغرف والنوافير تنشد الأشعار أو أجزاء القصائد تفسّر المغزى الحقيقي والرمزي للقصر الذي تزينه، باستعمال ما يليق من عبارة في مديح الحاكم. ولهذه النصوص الشعرية صفة تزيينية عجيبة، فهي محاطة بإطارات مستطيلة أو مستديرة، مشكّلةً، كما تقول النصوص نفسها، «طُرُزاً»، وضفائر رأسية من «نسيج» نفيس عليه نقوش متعددة الألوان ونصوص مكتوبة بالذهب أو الفضة على أرضية لازوردية تتخللها زهور متلولبة أو طليقة. ونعرف أربعة من شعراء «ديوان الإنشاء» في عهد بني نصر ممن خلّف لنا قصائد منقوشة على جدران القصور في الحمراء وفي «جنّة العريف» وهم ابن جيّاب وتلميذه ابن الخطيب وتلميذه ابن زمْرَك وابن فركون الذي تتلمذ على ابن زمرك. ونعرف اليوم أن القصائد المخطوطة في قصر الحمراء هي لابن فركون وذلك مما يشير إليه ديوانه.

التحق ابن جيّاب بخدمة محمد الثاني، وهو ثاني حكام هذه السلالة، ثم استمر دون انقطاع في خدمة محمد الثالث ومن بعده نصر وإسماعيل الأول ومحمد الرابع ويوسف الأول إلى أن توفي بعد عمر طويل عام ٧٤٩هـ/١٣٤٨م في داره، ولم يُقتل، وهي حالة نادرة بين الشعراء في ذلك العصر[٦٢]. ويوجد بعض ما بقي من أشعاره على شاهدة قبر محمد الثاني، الذي توفي عام ٧٠١هـ/١٣٠٢م، وهي محفوظة في (المتحف الوطني للفن الإسلامي الإسباني)[٦٣]، وفي رواق المدخل إلى الممر الشمالي في جنّة العريف وفي حَنْيات الطاقات وفي البهو الرئيس من «القلعة الحرّة الجديدة» التي بناها يوسف الأول حيث نجد الأشعار تصف زينة الأرضية والجدران والسقف من ذلك البهو بتفصيل شديد، باستخدام عبارات أدبية مناسبة قد يكون لها مغزى فني وجمالي[٦٤]. ونجد أشعار ابن الخطيب على الطاقات في حَنْيات المدخل إلى قاعة

---

(٦٢) María Jesús Rubiera Mata, *Ibn al-Ŷayyāb: El Otro poeta de la Alhambra* (Granada: Patronato de la Alhambra, Instituto Hispano-Arabe de Cultura, 1982).

(٦٣) Lévi-Provençal, *Inscriptions arabes d'Espagne,* pp. 145-148.

يعرض ليڤي - پروڤنسال قراءة للنص بالعربية، ص ١٤٦ ويفترض أن النص مفقود، لكنه في الواقع معروض في هذا المتحف.

(٦٤) María Jesús Rubiera Mata, «Los poemas epigráficos de Ibn al-Ŷayyab en la Alhambra,» *Al-Andalus,* vol. 35 (1970), pp. 453-473, and *Ibn al-Ŷayyāb: El Otro poeta de la Alhambra,* 125- poema XXIV, 127-LIII, 129- LXXI, 130 LXXXVI; 131 CII, CXIV; Darío Cabanelas Rodríguez and Antonio Fernández-Puertas: «Las inscripciones poéticas del Generalife,» *Cuadernos de la Alhambra,* vol. 14 (1978), pp. 1-86, and «Inscripciones poéticas del Partal y de la fachada de Comares,» *Cuadernos de la Alhambra,* vols. 10-11 (1974-1975), pp. 117-200, and Emilio García Gómez, *Poemas árabes en los muros y fuentes de la Alhambra* (Madrid, 1985), pp. 137-143 and 148-150.

العرش في قصر قمارش (Comares)[٦٥]، وربما تعود له كذلك قصيدة منقوشة على قبّة العرش التي تحدّد موقع «مجلس السلطان» أو «السيادة» إذ تتميّز هذه القبّة المرتدّة عن القباب الثماني المرتدّة الأخرى مما يعطيها منزلة خاصة. ويقول ابن زمرك بصراحة إنه نظم القصائد التي تزيّن قصر مولاه محمد الخامس[٦٦]. فقد أكمل هذا السلطان بناء القصر المذكور عام ٧٧٢هـ/ ١٣٧٠م لذا يجب أن نعزو لهذا الشاعر القصائد التي تزين واجهة «القُبّة العليا» والغرفة الوحيدة الباقية من «المشوار» إلى جانب القصائد الأخرى في «بهو السفينة» (Sala de la Barca) وفي الطاق المؤدي إليه والقصائد التي تزين الشرفات الشمالية والجنوبية في ساحة القصر وواجهته[٦٧]. ويضم الجزء المنشور من ديوان ابن الخطيب قصائد نظمها لتزيّن هذا القصر الذي يسميه «قصر الرياض» (الذي صار يدعى قصر الأسود)[٦٨].

والقصيدة المنقوشة على النافورة بتمثال الأسد تصف بدقّة مذهلة نظام دخول الماء إلى النافورة وتصريفه والانطباع الذي تخلّفه نافورة الرخام البيضاء والماء الذي ينساب منها... الخ[٦٩]. وتزيّن قصائد ابن فركون «الدار الكبيرة» التي رمّمها السلطان

---

(٦٥) لسان الدين محمد بن عبد الله بن الخطيب، **ديوان الصيّب والجهام والماضي والكهام**، دراسة وتحقيق محمد الشريف قاهر (الجزائر: الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، ١٩٧٣)، ص ٣٤٧، القصيدتان رقما ١١٢ - ١١٣، وانظر أيضاً: María Jesús Rubiera Mata, «De nuevo sobre los poemas epigráficos de la Alhambra,» *Al-Andalus*, vol. 41 (1976), pp. 207-211, and García Gomez, Ibid., pp. 103-106.

ويتبع المترجمان نص الديوان لا النص المنقوش على جدران ونوافير الحمراء، الذي تظهر عليه علامات الإعراب والحركات ويختلف في ناحية واحدة في الأقل عن نص الديوان، لكنه يحافظ على القافية نفسها. ولغرض دراسة النقوش من الضروري البدء بدراستها «في الموقع» قبل الرجوع إلى المصادر الأخرى. ثم يتوجّب على المرء ألاّ يقبل بقراءة من سبقه من الباحثين، لأن ذلك يُبقي على أخطائهم في القراءة فتتكرّر الأخطاء.

(٦٦) Emilio García Gómez: «La Etimología de "Alixares",» *Al-Andalus*, vol. 2 (1934), pp. 226-229, and «Ibn Zamrak el poeta de la Alhambra,» (Lecture delivered on entering the Real Academia de la Historia, Madrid, 1943), p. 70, note (2).

(٦٧) انظر في ما تقدم الهامشين رقمي (٦٥) و(٦٦).

(٦٨) María Jesús Rubiera Mata, «Ibn Zamrak, su biógrafo Ibn al-Aḥmar y los poemas epigráficos de la Alhambra,» *Al-Andalus*, vol. 42 (1977), pp. 447-451, and

أطروحة تخرّج توفيق النيفر، جامعة تونس، ١٩٧١.

(٦٩) Darió Cabanelas Rodríguez and Antonio Fernández-Puertas, «El Poema de la fuente de los Leones,» *Cuadernos de la Alhambra*, vols. 15-16 (1979-1981), pp. 1-88, and García Gómez, *Poemas árabes en los muros y fuentes de la Alhambra*, pp. 111-114.

يوسف الثالث وهو نفسه شاعر تأثر من اتصاله بابن زمرك[٧٠]. والنقش الوحيد الباقي من شعر هذا الشاعر مقطوعة في مدح يوسف الثالث بخط جميل على قطع خزف معمارية موجودة في («المتحف الوطني للفن الإسلامي الإسباني») كما يوجد على قطعة خزف كبيرة لا مثيل لها تعرف باسم بلاطة (Fortuny) موجودة في «معهد دون خوان البلنسي» في مدريد.

لم يقتصر شعراء بلاط بني نصر على التغنّي بأمجاد أمرائهم بل كانوا يتناولون أحداثاً شتى في حياتهم، وبخاصة «الإعذار» أو حفلات خِتان الأمراء من فتيان الأسرة المالكة. وفي واحدة من هذه المناسبات في ختان أبي عبد الله محمد، أحد أبناء محمد الخامس، نظم ابن زمرك قصيدة طويلة ألقاها في تلك المناسبة وقد بقي منها أربعة وعشرون بيتاً، مع شيء من التغيير (الصورة رقم (٩)) نُقشت في صُلب البناء مثل كتاب مفتوح، وذلك على تنزيل جميل من الطراز في قاعة المصباح في القُبّة الرئيسة من قصر الرياض (قاعة الأختين) تصف القصر والفناء والبهو والشرفة والحديقة وذلك باستعارات مثقلة بالرمزية والكنايات[٧١]. عندما قمتُ بدراسة منهجية لألفباء الخط الكوفي والنسخي في هذا الفن في الحمراء و«جنّة العريف» وأخضعتُها للقياس وجدتُها تتطوّر حسب قانون دقيق من النِسب في الخط يبدو أنه يتبع نِسب فيثاغورس. فمثلاً، وجدتُ النِسب غير المتكافئة بين العرض والارتفاع في حرف اللام التي تتبع ١ : ٢/ ٣؛ ١ : ١/ ٢؛ ١ : ١/ ٣ الخ، تختلف باختلاف أساليب الفترات الفنية في عهد بني نصر كما تختلف باختلاف الشعراء. وقد كشف ذلك عن جانبين في فن الخط كانا مُهمَلَين تماماً: التطوّر الزمني لقانون النّسب والتطور في فن الخط مع المدارس المتتابعة في «ديوان الإنشاء» حسب من يكون رئيس الديوان في كل فترة[٧٢]. ولم تكن هذه الحقائق معروفة بما يخص خطوط الشعر في عهد بني نصر، وهي مسألة نادرة

---

(٧٠) أبو الحسين بن فرخون، **ديوان**، تقديم محمد بن شريفة (الرباط: أكاديمية المملكة المغربية، ١٩٨٧)، و García Gómez, Ibid., pp. 251-263.

(٧١) García Gómez, «Ibn Zamrak el poeta de la Alhambra,» pp. 76-77; Rubiera Mata, «Ibn Zamrak, su biógrafo Ibn al-Aḥmar y los poemas epigráficos de la Alhambra,» pp. 449-450, and María Jesús Rubiera Mata, *La Arquitectura en la literatura árabe: Datos para una estetica del placer*, prólogo de Antonio Fernández Alba, Libros Hiperión; 113, 2ª ed. (Madrid: Hiperión, 1988), pp. 154-156, note (19).

سأتناول تفسير هذه القصيدة بشيء من التفصيل في كتاب قادم.

(٧٢) كان ما بدأتُ دراسته عام ١٩٧١ ـ ١٩٧٢ قد عاد لدراسته بشكل آخر أحمد مصطفى حسن في كتابه *The Scientific Foundation of Arabic Letter Shapes* حسب نظرية «الخط النسبي» لابن مُقلة (٢٧٢ ـ ٣٢٨هـ/ ٨٨٦ ـ ٩٤٠م) وهو أطروحة قدمت لنيل درجة الدكتوراه في CNAA، ١٩٨٩.

حول فن القصور الإسلامية في جميع العهود.

وثمة قيمة رمزية في موقع النص المنقوش على الإفريز الأعلى في قاعة العرش في قصر كوماريس وهو آية من «سورة المُلك». ويبدأ النقش من الزاوية اليمنى في الجدار الشمالي بمواجهة المدخل بما يجعل التأمل الجمالي في هذه القاعة يعتمد على «قراءة» من اليمين إلى اليسار، كما هو الحال في واجهات المحاريب في قرطبة وغيرها. وهذا النص القرآني مما يناسب قاعة العرش ذات السقف الخشبي الذي يمثل السماء في الجنة الإسلامية أي عرش الله، تمثيلاً هندسياً ورمزياً، حيث تمتد أشجار الجنّة في أربعة اتجاهات مائلة، الخ. وثمة نص قرآني آخر منقوش بصورة رمزية حول النافذة الوسطى في واجهة قصر كوماريس. وفي القبّة الرئيسة (الأختين) من قصر الرياض نجد الأربعة والعشرين بيتاً من قصيدة ابن زمرك تحمل الناظر على قراءتها وهو يدور في القاعة من اليمين إلى اليسار (الصورة رقم (٩)).

ويكتسب الخط النسخي فخامة إذ نجده منقوشاً على الرخامة التذكارية في «باب الشريعة» في الحمراء، وهي تتكون من ثلاثة ألواح تشكل امتداداً أفقياً كبيراً بنهايتين معقودتين. ويتكون النقش من سطرين من الخط الأنيق مع الحركات الصائتة على أرضية مزهرة. وجميعها من النحت البارز: وأرضية الألواح مرصّعة بحجارة سوداء لإبراز الخط وجعله سهلاً على القراءة من المستوى الأرضي. ويفيد النص أن يوسف الأول قد أمر ببناء بوّابة هذا «المُتَنَزَّه» وقد تم البناء في شهر ربيع الأول من عام ٧٤٩هـ/ حزيران/ يونيو ١٣٤٨م. وكان ابن جيّاب في ذلك الوقت «رئيس ديوان الإنشاء» كما كان ابن الخطيب يعمل تحت إمرته.

والرخامة التذكارية الثانية التي بقيت سليمة هي رخامة «المارستان» المخطوطة بالنسخي بلا توريق (المتحف الوطني للفن الإسلامي الإسباني). وقد حُفر الخط على لوحين بشكل طاق على هيئة حدوة حصان مدبّبة لها عضادتان ودعامتان مثل المحراب، وهو شكل بدأ في عهد الخلافة في الطاقات التي سبق الحديث عنها وقد استعمل في شاهدة قبر الأميرة المرابطية، بدر. وقد رُكِّبت هذه الرخامة فوق إطار المدخل الرئيس، بحروف نسخ ذات حركات صائتة، مذهّبة فوق أرضية لازوردية، حسنة التناسب والحفر، لكنها تفتقر إلى الفخامة التذكارية التي تَسِم رخامة «باب الشريعة»؛ ولا يمكن قراءتها اليوم إلاّ من المستوى الأرضي لأنها كانت مثبتة على مستوى الطابق الأول. وتفيد الكتابة أن محمد الخامس الغنيّ بالله قد أمر ببناء هذا المارستان [مستشفى الأمراض العقلية] وقد استغرق البناء من منتصف محرّم عام ٧٦٧هـ إلى منتصف شوّال عام ٧٦٨هـ (٢٦ أيلول/ سبتمبر ـ ٩ تشرين الأول/ اكتوبر ١٣٦٥م ـ ٩ ـ ١٨ حزيران/ يونيو ١٣٦٧م). وهذا يعني أن المارستان ربما قد اكتمل بناؤه في حزيران/ يونيو ١٣٦٧م. لكن محمد الخامس لم يتخذ صفة الغني بالله إلا في نهاية تلك

السنة بعد حملاته الخريفية على جيان وأوبيدا وحصار بايزا. لذا فإن اكتمال بناء المارستان وحفر الرخامة التذكارية على واجهته قد تمّ حوالى نهاية تلك السنة، ربما عندما قام الأمير المنتصر بافتتاح المستشفى رسمياً(٧٣).

٢ ـ الخط الكوفي

كان الخط الكوفي طوال هذه الفترة يستخدم للزينة بالدرجة الأولى. ففي أول الأمر كان هذا الخط يصدر عن أنساق تطورت في عهد الموحدين، تتخذ شكل حروف كبيرة في القسم الأول من الكتابة، ذات بساطة ورشاقة ونهايات بصورة سعف النخل مع سحبات خطوط مستقيمة، ثم تنتهي الكتابة بحروف صغيرة كانت في القسم الأعلى من الضفائر أو الاستطالات الخطية تتخذ شكل أطواق ذات عُقد وفصوص تصدر عن سحبات خطوط الألف واللام. ويتضح هذا في «دار المَنْجَرَة الكبرى» (الحيّ الملكي ليوم الأحد المقدس) في عهد محمد الثاني وفي البوّابة التي أضافها ابنه محمد الثالث. وبدءاً من هذه الفترة تمتد سحبات الحروف إلى شرائط تتخذ شكل «سبكة» أو أرضية بشكل معين.

وفي المرحلة التالية التي تبدأ بعهد إسماعيل الأول وتبلغ ذروتها في عهد ابنه يوسف الأول صار الخط الكوفي يستعمل في تشكيلات إطارات رأسية تميل إلى تصميم متناظر على جانبي محور أوسط. وفي الاستطالات الأفقية (الصورة رقم (١٠)).

نجد تغطية للفراغات بين الخط الذي تقوم عليه الحروف المكتوبة في القسم الأعلى من الاستطالة وبين المنطقة الوسطى وذلك بتطوير سحبات الخُطوط النازلة بمقاطعتها لتشكيل عقد تنتهي في تناظر مع ذؤابات نازلة أو أفقية أو منحدرة. وهذا هو زمن الخطاط الكبير الذي كان يعمل في «القلعة الحرّة الجديدة» (Cautiva) وفي قاعة العرش في قصر قمارش تحت إمرة ابن جيّاب أولاً ثم تحت إمرة ابن الخطيب(٧٤). ثم يظهر إلى جانبه خطاط شاب يعمل في قاعة العرش عند نهاية عهد

---

(٧٣) Fernández-Puertas, *La Fachada del Palacio de Comares = The Façade of the Palace of Comares*, vol. 1, pp. 26 and 215, note (3).

وحول الكتابتين قارن ص ١١٦ ـ ١١٧، ١٢١ ـ ١٢٥، ٢٦٣، ٢٦٥ ـ ٢٦٨، الصور ٥٩ و٦٢ ـ ٦٣، اللوحات LXXXV, LXXXVIII-XCII.

(٧٤) لا يوجد سوى كتاب واحد عن هذه الفترة الرابعة من الخط الأندلسي وهو كتاب لي بعنوان: *La Escritura cúfica en los palacios de Comares y Leones* ويضم ٥٤٧ صفحة و٢٦ حرفاً و٣٢ تخطيطاً و٤٣٣ لوحة. وسوف أشير من الآن فصاعداً إلى الصفحات والأشكال في هذه النسخة؛ ص ٢٨٦ ـ ٢٩٥، الحرف ٩، المستوى ٣٢، اللوحات ١٨٠، ١٨٢، ١٨٤ ـ ١٨٥، ص ٢٩٩ ـ ٣٠٢، الحرف ١٣، اللوحة ١٩٠.

يوسف الأول، وقد اتخذ خطوة حاسمة في فن الخط في عهد بني نصر، وذلك بتصميم أنساق من الخط متناظرة تماماً بالنسبة إلى المركز، فيها عدة أشكال من العُقد والأشرطة والحركات إلى يمين المحور يناظرها مثل ذلك إلى يساره وهذا هو فن الخط الذي تطور في قصر الرياض. وكان الخطاط الأكبر أكثر براعة، لكن تلميذه كان أكثر ابتكاراً، يتميّز خطه بنوع مختلف من الرشاقة يوحي بها تناظر إيقاعي هندسي صرف، يميل إلى تزويق أكثر بأنساق أكثر مخافة لكنها تفتقر إلى الشعور بالقيمة الجمالية في الخط. وكان هذا الخطاط الشاب يعمل تحت إمرة ابن زمرك في عهد محمد الخامس.

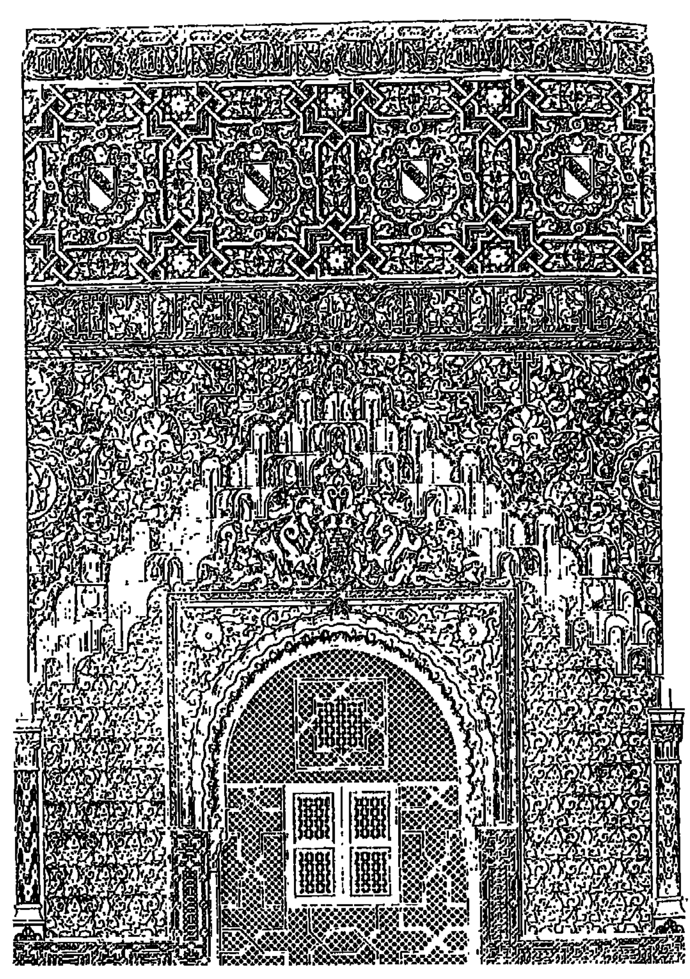
كانت أول أعمال هذا الخطاط في بهو قصر كوماريس تكملة الأنساق تحت الأطواق غير النافذة في «المقاربَ» المحيط بالسقف الخشبي الكبير وفي الأنساق المتصاعدة في عقود المدخل إلى البهو(٧٥)؛ وتتخلل هذه استطالات فوق قاعدة العمود من الممر المستعرض المؤدي إلى البهو. وعندما اغتيل يوسف الأول عام ٧٥٥هـ/١٣٥٤م قام ابنه محمد الخامس بإكمال التوسّع الذي بدأ فوق قصر إسماعيل الأول. وقد نفّذ هذا الفنان بعض الأنساق الرائعة مثل الأطواق بشكل سعف النخيل فوق قاعدة الأعمدة في الشرفات الشمالية والجنوبية في ساحة قمارش (الصورة رقم (١١))(٧٦)، حيث نجد الأطواق على شكل حدوة الفرس المدبّبة (المنحوتة من أوراق بسيطة ومحدّدة ومن قرنات الفلفل) وتحتها شعار السلالة منقوشاً بالخط الكوفي مرتين، ويكون مركز كل نقش على السطر الأدنى والنصف الآخر فوقه على سطر القطر، وتشكّل سحبات الحروف أطواقاً ودوائر ذات فصوص تنتهي بذؤابات مختلفة الأنواع: منحنية أو ملفوفة أو على شكل نخل. وتمتلىء الأرضية بشبكة من سويقات الزهر الطليقة مع ما كان معروفاً من الزهور في عهد محمد الخامس الذي يظهر اسمه بالخط النسخي في الدوائر ذات الفصوص.

والخطاط، الذي كان قد اكتمل نضجه، بلغ الأوج في الخط الكوفي والنسخي في الأندلس وذلك في خطوط قصر الرياض الذي بني في عقد ١٣٨٠م، كما يظهر في قبّة بني السرّاج وفي القبّة الرئيسة (قبة الأختين). ففي المثلثات عند حَنيات الأطواق وفي عقود «المُقارَب» يتطور الخط الكوفي الهندسي بشكل متناظر كما في صورة انعكاس في المرآة وذلك عند التقاء الزوايا في المثلثات التي تملأ حنيات الأطواق

(٧٥) المصدر نفسه، ص ٢٧٥ ـ ٢٨١، الحرف ٨، اللوحة ١٦٥؛ ص ٣٠٦ ـ ٣١٢، المستوى ١٦، اللوحات ١٨١ و١٩٦ ـ ١٩٩، و Antonio Fernández-Puertas, «Algunas consideraciones sobre la escritura cúfica en los palacios de Comares y Leones,» paper presented at: *Actas XXIII Congreso Internacional de Historia del Arte, 1973* (Granada, 1976), vol. 2, pp. 89-94.

(٧٦) Fernández-Puertas, *La Escritura cúfica en los palacios de Comares y Leones*, pp 239-242, alphabet 2, plate 132.

(الشكل رقم (٦))[٧٧]. وفي هذه النقاط نجد مثالاً واحداً في فن الخط تمتد فيه شرائط سحبات الخطوط لتشكّل سويقات نخيلات بخمس سعفات مستقلة عن الأرضية الملأى بالتشكيلات الزهرية.



الشكل رقم (٦)

غرناطة: الحمراء: مسقط رأسي جزئي لقبة السراج كما يرى من القبة الرئيسية (قبة الأختين) من قصر الرياض (الأُسود).

Granada, Alhambra: Partial elevation of the lantern-hall (Dos Hermanas) from the Main Qubba in the palace of the Riyāḍ (Lions). Drawing Owen Jones and Jules Goury.

---

(٧٧) المصدر نفسه، ص ٤٣٥ ـ ٤٣٧ و٥١٦ ـ ٥١٨، الحرف ٢٤، اللوحات ٣٢٩ ـ ٣٣٠ و٤٢٥ ـ ٤٢٦.

ونجد أعظم إنجاز في أنساق شرفة القبّة الرئيسة (الصورة رقم (١٢)) وفي «دُفوف» عقودها الثلاثة غير النافذة من طراز «المقارب» ذات الأنساق الهندسية المتناظرة في تشكيل ثلاثي صاعد، إذ تتسلّق سطور الكتابة العقود غير النافذة، بنصوص تمدح الأمير، محمد الخامس[٧٨]. وفي أهم وأبرز هذه الأنساق على الطوق الشمالي المزدوج (الصورة رقم (١٢)) توجد غلطة في اللفظ من عمل الخطاط[٧٩] مما يؤكد أن الخط الكوفي، حتى عندما يكون متقناً وناجحاً، يبقى في متناول فئة صغيرة من الخاصة وحسب. وتحت هذه الأنساق قام الخطاطون برسم سويقات متلولبة تملأ الفراغات وتكتنفها سعفات نخل رشيقة تتنوع أشكالها لتناسب التطور الهندسي للحروف.

كانت الخطوط مذهّبة، على أرضية بالأحمر والأزرق، مع تزويقات زهرية ذات حفاف مسنّنة بالأزرق أو الأحمر بما يخالف لون الأرضية، وقد تكون بسيطة ذات سطوح مذهّبة أو مفضّضة. ولم يتبقَ من آثار ذلك سوى القليل باستثناء الأرضيات، لذا يكون المظهر الحالي لتلك النقوش شديد الاختلاف عن الأصل في العهد الإسلامي، حين كانت الألوان مضللة ومتقنة المزج مما يوحي بأشكال المنسوجات كما يوحي بالتراث الإغريقي ـ الرومي الذي ورثه الفن الإسلامي. ويظهر الخطُّ عادة آثار تغطية بأوراق الذهب أو الفضة، أو طلاءً كثيفاً بالأبيض محدّداً بالأسود.

لقد أبتدع فن الخط في عهد بني نصر وفترة حكم يوسف الأول ومحمد الخامس أنساقاً تتناسب مع ما تحتلّه من مواقع، مع ألوان مناسبة وما تتطلبه من لمعان. وإلى جانب هذه الأنساق الكبرى في فن الخط، كان الخط الكوفي يستعمل كذلك في كتابة الابتهالات التي تمتد سحبات الخطوط فيها لتشكل أشرطة في تكوينات هندسية تتكرر صُعُداً إلى أعلى ألواح الزخرفة. وكانت تشكيلات الخط والكتابة تستعمل في أنساق زخرفية أخرى في «السبكة» على أرضية مزهّرة.

كان الخط الكوفي الإسلامي بوجه عام ذا أثر هائل في نواحي الزخرفة والكتابة في الفن المسيحي. «إن جمال الكتابة الكوفية، بخط مندفع أحياناً رائق أخرى، إلى جانب إمكانها الهائل في التنوّع وقيمتها الزخرفية الفذّة، قد استرعت اهتمام الفنانين المسيحيين منذ البداية. ومن الممكن إعداد قائمة عجيبة من الأعمال الفنية من الفترة

---

(٧٨) المصدر نفسه، ص ٤٥٩ ـ ٤٧٥، الحروف ٢١ ـ ٢٣، اللوحات ٣٥٥ ـ ٣٦٠.

(٧٩) في لقب «الغني بالله» الذي يشبه لقب الخليفة توجد غلطة في الخط في ربط حرف الجر (بـ) مع (الله) من دون حذف الألف الأولى [!] وهو ما يخالف قواعد النحو، لكن الخطاط ربما اضطر لذلك من أجل تشكيل تناظر، وهو أمر معقول سواء قصد ذلك أم لم يقصده. وقد لاحظ ذلك Emilio Lafuente y Alcántara, *Inscripciones árabes de Granada* (Madrid: Imprenta nacional, 1859), p. 142, no. (148), من دون تعليق سوى الاشارة إلى وجود قطع في النص العربي. وعند الاستمرار في القراءة والمراجعة لهذه الخطوط يظهر المزيد من هذه الأخطاء والاختلافات.

الرومية تظهر فيها الكتابة الكوفية، ولو أنها غير مفهومة بشكل عام، كتابةً مقبولة على مستوى زخرفي صرف. وعندما أدخل الامبراطور فريدريك الثاني «الرسم» القوطي إلى ديوانه فربما كان يأمل أن يقدم للعالم الغربي خطاً زخرفياً جذّاباً مثل الخط الذي استهواه في الأعمال التي وصلته من العرب»(٨٠).

تظهر الكتابات الكوفية والنسخية في ابتهالات تعود للفن الزخرفي المسيحي في العصور الوسطى وعصر الانبعاث وذلك في شبه الجزيرة الايبيرية وحتى في شمال أوروبا، على السجاد والحلي الشخصية والأقمشة والأسلحة، . . . الخ. ويمكن أن نرى ذلك في رسوم الفنان البلنسي يانيث دي لا المدينة وفي رسوم هانز هولباين الابن(٨١).

---

(٨٠) Ernst Kühnel, *Islamische Schriftkunst* (Berlin; Leipzig, [n. d.]), pp. 20-22.

(٨١) انظر مثلاً، لوحتيه: «Santa Catalina» in the Prada Museo (Registered no. 2.902) and «La Resurrección» in the Museum of Valencia.

قارن: J. Ferrandis Torres, «Alfombras hispano-moriscas tipo Holbein,» *Archivo Español de Arte* (1942), pp. 104-111, and Roberto Salvini, «La Obra pictórica completa de Holbein el joven,» in: *Clásicos del Arte* (Barcelona; Madrid, 1972), plates XIII, XXXI, XXXV, XXXIX and LXIII.

المراجع

١ ـ العربية

ابن الخطيب، لسان الدين محمد بن عبد الله. **ديوان الصيّب والجهام والماضي والكهام.** دراسة وتحقيق محمد الشريف قاهر. الجزائر: الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، ١٩٧٣.

ابن فرخون، أبو الحسين. **ديوان.** تقديم محمد بن شريفة. الرباط: أكاديمية المملكة المغربية، ١٩٨٧.

٢ ـ الأجنبية

Books

Basset, Henri et Henri Terrasse. *Sanctuaires et forteresses almohades*. Dessins et relevés de Jean Hainaut. Paris: Larose, 1932. (Collection Hespéris; no. 5)

Buhl, F. «Koran.» in: *The Encyclopaedia of Islam*. 1st ed.

Cabanelas Rodríguez, Darío. *El Morisco granadino Alonso del Castillo.* Granada, 1965.

Caskel, Werner. *Arabic Inscriptions in the Collection of the Hispanic Society of America.* Translated from the German by Beatrice Gilman Proske. New York: Printed by Order of the Trustees, 1936.

Creswell, Keppel Archibald Cameron. *Early Muslim Architecture.* With a contribution by Marguerite Gautier-van Berchem. 2nd ed. Oxford: Clarendon Press, 1969-. 2 vols.

Djaït, Hichem. «Al-Kūfa.» in: *The Encyclopaedia of Islam.* 2nd ed. Leiden: E. J. Brill, 1986.

Ewert, Christian. *Islamische Funde in Balaguer und die Aljafería in Zaragoza.* Berlin: De Gruyter, 1971. (Madrider Forschungen; Bd. 7)

With a study by G. Kircher. «Epigraphische Studien zu Stuckfragmenten aus Balaguer.» Translated into Spanish as: *Hallazgos islámnicos en Balaguer y la Aljafería de Zaragoza.* Madrid, 1979. (Excavaciones Arqueológicas de España)

——. *Spanisch-islamische Systeme sich Kreuzender Bögen.* Berlin: De Gruyter, 1968-. (Madrider Forschungen; Bd. 2)

Bd. 3: *Die Aljafería in Zaragoza.*

Fernández-Puertas, Antonio. *La Escritura cúfica en los palacios de Comares y Leones.* Granada, 1974; Madrid, 1981.

——. *La Fachada del Palacio de Comares = The Façade of the Palace of Comares.* Granada: Patronato de la Alhambra, 1980-.

——. «Mukarbaṣ.» in: *The Encyclopaedia of Islam.* 2nd ed. Leiden: E. J. Brill, 1986. vol. 7, 1991.

Ferrandis Torres, José. *Marfiles árabes de occidente.* Madrid: Imprenta de E. Maestre, 1935-. 2 vols.

——. *Marfiles y azabaches españoles.* Barcelona, 1928. 2 vols. (Colección Labor)

García Gómez, Emilio. *Poemas árabes en los muros y fuentes de la Alhambra.* Madrid, 1985.

Gómez-Moreno, Manuel. *El Arte árabe español hasta los almohades. Arte mozárabe.* Madrid: Plus-Ultra, 1951. (Ars Hispaniae, historia universal del arte hispánico; v. 3)

——. «La Ornamentación mudéjar toledana: Mudéjar Ornamental Work in Toledo.» in: *Arquitectura Española (Spanish Architecture).* Madrid, 1923-1926. 4 vols.

——. *El Panteón Real de Las Huelgas de Burgos.* Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Instituto Diego Velázquez, 1946.

Grohmann, Adolf. *Arabische Paläographie.* Wien; Graz, Wien, Köln: Böhlau in Kommission, 1967-. 2 vols. (Forschungen zur Islamischen Philologie

und Kulturgeschichte; Bd. 1)

Guerrero Lovillo, J. *Al-Qasr al-Mubarak. El Alcázar de la bendición.* Lecture delivered on entering the Academia de Sevilla, 1970. Sevilla, 1974.

Hamilton, R.W. *Khirbat al Mafjar; an Arabian Mansion in the Jordan Valley.* With a contribution by Oleg Grabar. Oxford: Clarendon Press, 1959.

——. *Walid and His Friends: An Umayyad Tragedy.* Oxford: Oxford University Press, 1988. (Oxford Studies in Islamic Art; vol. 6)

Kühnel, Ernst. *Islamische Schriftkunst.* Berlin; Leipzig, [n. d.].

——. *Die Islamischen Elfenbeinskulpturen: VIII-XIII Jahrhundert.* Berlin, 1971.

Lafuente y Alcántara, Emilio. *Inscripciones árabes de Granada.* Madrid: Imprenta nacional, 1859.

Lévi-Provençal, Evariste. *España musulmana: Hasta la caida del califato de Córdoba (711-1031 D.J.).* Dirigida por Ramón Menéndez Pidal. 2[a] ed. Madrid, 1957. (Historia de España; vol. 4)

——. *Inscriptions arabes d'Espagne.* Leyde: E. J. Brill, 1931.

Lings, Martin. *The Quranic Art of Calligraphy and Illumination.* [London]: World of Islam Festival Trust, 1976.

Marçais, Georges. *L'Architecture musulmane d'occident: Tunisie, Algérie, Maroc, Espagne et Sicile.* Paris: Arts et métiers graphiques, 1954.

——. *Art musulman d'Algérie: Album de pierre, plâtre et bois sculptés.* Alger: A. Jourdan, 1909-1916. 2 vols.

Marinetto Sánchez, P. «La Decoración vegetal del taller de marfil de Cuenca, I.» in: *Homenaje al Prof. Darío Cabanelas Rodríguez, O.F.M., con motivo de su LXX aniversario.* Granada: Universidad de Granada, Departamento de Estudios Semiticos, 1987.

Meunié, Jacques et Henri Terrasse. *Nouvelles recherches archéologiques à Marrakesh.* Paris: Arts et métiers graphiques, [1957]. (Publications de l'institut des hautes-études marocaines; t. 62)

Ocaña Jiménez, Manuel. *El Cúfico hispano y su evolución.* Madrid, 1970. 2 vols. (Cuadernos de Historia, Economía y Derecho Hispanomusulmán)

——. «Documentos epigráficos de la Mezquita.» in: *Exposición La Mezquita de Córdoba: Siglos VIII al XV.* Córdoba, 1986.

——. «Las inscripciones en mosaico del *miḥrāb* de la gran mezquita de Córdoba y la incógnita de su data.» in: Henri Stern. *Les Mosaïques de la Grande Mosquée de Cordoue.* Berlin: De Gruyter, 1976. (Madrider Forschungen; Bd. 11)

——. *Repertorio de las Inscripciones árabes de Almería.* Madrid; Granada, 1964).

Pearson, J.D. «Kur'an.» in: *The Encyclopaedia of Islam.* 2[nd] ed. Leiden: E. J. Brill, 1986.

Rubiera Mata, María Jesús. *La Arquitectura en la literatura árabe: Datos para una estetica del placer.* Prólogo de Antonio Fernández Alba. 2ª ed. Madrid: Hiperión, 1988. (Libros Hiperión; 113)

——. *Ibn al-Ŷayyāb: El Otro poeta de la Alhambra.* Granada: Patronato de la Alhambra, Instituto Hispano-Arabe de Cultura, 1982.

——. «Las inscripciones árabes de Játiva: Una hipótesis y una propuesta sobre la denominación de un estilo.» in: *Homenaje al Prof. Darío Cabanelas Rodríguez, O.F.M., con motivo de su LXX aniversario.* Granada: Universidad de Granada, Departamento de Estudios Semiticos, 1987.

Schlumberger, D. *Qasr el-Heir el Gharbi.* Paris, 1986. (Institut français d'archéologie du Proche-Orient, Beyrouth-Damas-Amman, bibliothèque archéologique et historique; vol. 120)

Sourdel-Thomine, J. and B. Spuler (eds.). *Die Kunst des Islam.* Berlin, 1973. (Propyläen Kunstgeschichte; vol. 4)

Sourdel-Thomine, J. [et al.]. «Khaṭṭ.» in: *The Encyclopaedia of Islam.* 2nd ed. Leiden: E. J. Brill, 1986. vol. 6, 1978.

Terrasse, Henri. *La Mosquée al-Qaraouiyin à Fès.* Paris: C. Klincksieck, 1968. (Archéologie méditerranéenne; 4)

——. *La Mosquée des Andalous à Fès.* Paris: Editions d'art et d'histoire, [1942]. (Publications de l'institut des hautes-études marocaines; t. xxxviii)

Torres Balbás, Leopoldo. *Arte almohade. Arte nazarí. Arte mudéjar.* Madrid: Plus-Ultra, [1949]. (Ars Hispaniae, historia universal del arte hispánico; v. 4)

——. *Arte Hispanomusulmán hasta la caida del califato de Córdoba.* Dirigida por Ramón Menéndez Pidal. Madrid, 1965. (Historia de España; vol. 5)

——. *Artes almorávide y almohade.* Madrid: Instituto de Estudios Africanos, Instituto Diego Velázquez, del Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1955. (Artes y aristas)

Periodicals

Brisch, Klaus. «Una nota marginal a la epigrafía árabe de la Mezquita de Córdoba.» *Al-Andalus*: vol. 24, 1959.

——. «Zu einer Gruppe von islamischen Kapitellen und Basen des 11 Jahrhunderts in Toledo.» *Madrider Mitteilungen*: vol. 2, 1961. Translated as: «Sobre un grupo de capiteles y basas islámicas del siglo XI de Toledo.» *Cuadernos de la Alhambra*: vols. 15-17, 1979-1981.

Cabanelas Rodríguez, Darío and Antonio Fernández-Puertas. «Inscripciones poéticas del Partal y de la fachada de Comares.» *Cuadernos de la Alhambra*: vols. 10-11, 1974-1975.

——. «Las inscripciones poéticas del Generalife.» *Cuadernos de la Alhambra*: vol. 14, 1978.

——. «Los poemas de las tacas del arco de acceso a la Sala de la Barca.» *Cuadernos de la Alhambra*: vols. 19-20, 1983-1984.

——. «El Poema de la fuente de los Leones.» *Cuadernos de la Alhambra*: vols. 15-16, 1979-1981.

Fernández-Puertas, Antonio. «Candiles epigráficos de finales de siglo XI o comienzos del XII.» *Miscelánea de Estudios Arabes y Hebraicos*: vol. 24, 1975.

——. «Catálogo de los fondos numismáticos hispanomusulmanes del Museo de Cuenca.» *Cuadernos de la Alhambra*: vol. 18, 1982.

——. «La Decoración de las ventanas de la Bāb al-Uzarā' según dos dibujos de Don Félix Hernández Giménez.» *Cuadernos de la Alhambra*: vols. 15-17, 1979-1981.

——. «Dos lápidas almohades: Mqabriya de Játiva y la lápida de la cerca de Jerez de la Frontera.» *Miscelánea de Estudios Arabes y Hebraicos*: vols. 27-28, 1978-1979.

——. «Dos lápidas aparecidas en la provincia de Jaén.» *Al-Andalus:* vol. 41, 1976.

——. «Dos lápidas hispanomusulmanas: La Del Castillo de Trujillo y una guardada en el Museo de Evora.» *Miscelánea de Estudios Arabes y Hebraicos*: vol. 22, 1973.

——. «Dos ventanas decoradas en la mezquita de al-Hakim en el Cairo.» *Al-Andalus*: vol. 42, 1977.

——. «El Fenómeno mudéjar en la decoración de yesería de sus edificios.» *Miscelánea de Estudios Arabes y Hebraicos*: vol. 33, 1984-1985.

——. «Incensario de época almorávide.» *Miscelánea de Estudios Arabes y Hebraicos:* vol. 25, 1976.

——. «Lápida del siglo XI e inscripción del tejido del siglo X del Monasterio de Oña.» *Miscelánea de Estudios Arabes y Hebraicos*: vol. 26, 1977.

——. «Las puertas chapadas hispanomusulmanas.» *Miscelánea de Estudios Arabes y Hebraicos*: vols. 29-30, 1980-1981.

——. «Palacio del Partal: Composición ornamental con tres funciones distintas.» *Cuadernos de la Alhambra*: vol. 13, 1977.

——. «Tabla epigrafiada almohade.» *Miscelánea de Estudios Arabes y Hebraicos*: vol. 21, 1972.

——. «Tabla epigrafiada de época almorávide o comienzos de la almohade.» *Miscelánea de Estudios Arabes y Hebraicos*: vol. 20, 1971.

——. «Tablas epigráficas de época almorávide y almohade.» *Miscelánea de Estudios Arabes y Hebraicos*: vol. 23, 1974.

——. «Un paño decorativo de la Torre de las Damas.» *Cuadernos de la Alhambra*: vol. 9, 1973.

——. «Un paseo por el Museo Nacional de Arte Hispanomusulmán.» *Miscelánea de Estudios Arabes y Hebraicos*: vol. 37, 1988.

García Gómez, Emilio. «La Etimología de "Alixares".» *Al-Andalus*: vol. 2, 1934.

Gómez-Moreno, Manuel. «Los marfiles cordobeses y sus derivaciones.» *Archivo Español de Arte y Arqueologia* (Madrid): 1927.

——. «Preseas reales sevillanas.» *Archivo Hispalense* (Seville): 2nd period, nos. 27-32, 1948.

Lambert, E. «Histoire de la Grande-Mosquée de Cordoue aux VIIe et IXe siècles d'après des textes inédits.» *Annales de l'institut d'études orientales de la faculté de lettres de l'université d'Alger* (Paris): vol. 2, 1936.

Lévi-Provençal, Evariste. «Documents et notules. I. Les Citations du "Muqtabis" de Ibn Ḥayyān rélatives aux argandissements de la Grande-Mosquée de Cordoue au IXe siècle.» *Arabica* (Leiden): vol. 1, 1934.

Marinetto Sánchez, P. «Plaquita y bote de marfil del taller de Cuenca.» *Miscelánea de Estudios Arabes y Hebraicos:* vol. 35, 1986.

Menéndez Pidal, G. «Las Cantigas. La Vida en el siglo XIII según la representación iconográfica (II). Traje, aderezo y afeites.» In collaboration with Carmen Bernis. *Cuadernos de la Alhambra*: vols. 15-17, 1979-1981. Republished in: *La España del siglo XIII leida en imágenes.* Madrid, 1986. Chapter devoted to «Traje, aderezo y afeites».

Navascués y de Palacio, J. de. «Tres epitafios hispanoárabes del Museo Arqueológico de Toledo.» *Al-Andalus*: vol. 26, 1961.

——. «Una escuela de eboraria, en Córdoba, de fines del siglo IV de la hégira (XI de J.C.), o las inscripciones de la arqueta hispanomusulmana llamada de Leyre.» *Al-Andalus*: vol. 39, 1964.

Nykl, Alois Richard. «Inscripciones árabes de la Alhambra y Generalife.» *Al-Andalus*: vol. 4, 1936.

Ocaña Jiménez, Manuel. «Capiteles epigráfiados de Madīnat al-Zahrā'.» *Al-Andalus*: vol. 4, 1936.

——. «La Inscripción fundacional de la Mezquita de Bāb al-Mardūm en Toledo.» *Al-Andalus*: vol. 14, 1949.

——. «La Inscripción fundacional de la Mezquita de *Ibn 'Adabbas* de Sevilla.» *Al-Andalus*: vol. 12, 1947.

——. «Nuevas inscripciones árabes de Córdoba.» *Al-Andalus*: vol. 17, 1952.

——. «Nuevos datos sobre la mqạbriya almohade malagüeña del año 1221 J.C.» *Al-Andalus*: vol. 11, 1946.

——. «Obras de al-Ḥakam II en Madīnat al-Zahrā'.» *Al-Andalus*: vol. 6, 1941.

——. «Tres epitafios musulmanes toledanos del siglo XI.» *Al-Andalus*: vol. 19, 1954.

——. «Una mqabriya almohade malagueña del año 1221 J.C.» *Al-Andalus*: vol. 11, 1946.

——. «Ŷa'far el eslavo.» *Cuadernos de la Alhambra*: vol. 12, 1976.

Rubiero Mata, María Jesús. «De nuevo sobre los poemas epigráficos de la Alhambra.» *Al-Andalus*: vol. 41, 1976.

——. «Ibn Zamrak, su biógrafo Ibn al-Aḥmar y los poemas epigráficos de la Alhambra.» *Al-Andalus*: vol. 42, 1977.

——. «Los poemas epigráficos de Ibn al-Ŷayyab en la Alhambra.» *Al-Andalus*: vol. 35, 1970.

Torres Balbás, Leopoldo. «Las yeserías descubiertas recientemente en Las Huelgas de Burgos.» *Al-Andalus*: vol. 8, 1943.

——. «Nuevos datos documentales sobre la construcción de la mezquita de Córdoba en el reinado de 'Abd al-Raḥmān II.» *Al-Andalus*: vol. 6, 1941.

——. «La Primitiva mezquita mayor de Sevilla.» *Al-Andalus*: vol. 11, 1946.

Conferences

Fernández-Puertas, Antonio. «Algunas consideraciones sobre la escritura cúfica en los palacios de Comares y Leones.» Paper presented at: *Actas XXIII Congreso Internacional de Historia del Arte, 1973.* Granada, 1976.

Lectures

Cabanelas Rodríguez, Darío. «Literatura, arte y religión en los palacios de la Alhambra.» (Inaugural lecture at Granada University on the Opening of the 1984-1985 Academic Year).

——. «Valor documental de los poemas epigráficos de la Alhambra.» (Lecture on his reception into the Real Academia de Bellas Artes Nuestra Señora de las Angustias Granada, 1984).

García Gómez, Emilio. «Ibn Zamrak el poeta de la Alhambra.» (Lecture delivered on entering the Real Academia de la Historia, Madrid, 1943).

التاريخ الاجتماعي وأسلوب المعيشة

التاريخ الاجتماعي لإسبانيا المسلمة
من الفتح إلى نهاية حكم الموحدين
(من بداية القرن الثامن إلى بداية القرن الثالث عشر)
(دراسة شاملة)

بيير غيشار(*)

مدخل

كان مدى الفتح العربي لإسبانيا ولا يزال، كما نعلم، موضوع جدل تاريخي ملأ صفحات كثيرة، ذلك أنه بالنسبة إلى تيار عام من التقليديين، تندرج فيه أسماء معروفة في مجال تاريخ العصر الوسيط الإسباني، مثل رامون مننذث بيدال، وكلوديو سانشيز ألبورنوز. وبالنسبة إلى هذا التيار لم يكن لضم الجزء الأكبر من شبه الجزيرة إلى الامبراطورية الإسلامية (دار الإسلام)، في الفترة الأولى على الأقل، سوى نتائج محدودة في ما يخص الحياة الاجتماعية والثقافية لسكانها. فالفاتحون حسب هذا المنظور، بعدد يبلغ بضعة آلاف من العرب، وعدد لا يزيد عنه كثيراً من البربر القادمين من المغرب(١)، لم يقوموا إلا بدور الفاتح الذي لم يترك أثراً عميقاً في النسق الحياتي، ولا اندماجاً في المجال الفكري الإسباني، اللذين احتفظا بصفة عامة بالعادات الأصلية نفسها والتقاليد الثقافية نفسها، بل إن الأمر تعدى ذلك، إذ إن العناصر الغريبة القادمة من المشرق، بخلاف العناصر القادمة من شمال افريقيا هي التي تأثرت بإسبانيا وذابت في عالمها، عن طريق الاختلاط والاقتران بالنساء المحليات. وبناء على ذلك يظهر اعتناق الإسلام وتعريب اللسان كحدثين سطحيين لم يمسا سوى «البنية العليا» لإسبانيا المسلمة، بحيث بقيت البنيات الأساسية محلية.

(*) بيير غيشار (Pierre Guichard): أستاذ تاريخ العصر الوسيط في جامعة لوميير ـ ليون الثانية.
قام بترجمة هذا الفصل مصطفى الرقي.

(١) تدل كلمة «المغرب» في هذا المقال على الشمال الإفريقي كله، وهي تقابل كلمة «المشرق» بينما تدل كلمة «الغرب» على الغرب الأوروبي. [المترجم].

ويلخص محتوى هذه الأطروحات بصورة تامة نصّان نُعِتا بأنهما تقليديان، بسبب إلحاحهما، قبل كل شيء، على أهمية استمرار التقاليد الغربية والإسبانية على حساب المظاهر المشرقية للحضارة الإسلامية. ويرجع النص الأول إلى المستعرب خوليان ريبيرا، الذي كتب في العشرينيات من القرن العشرين انه يمكنك مقارنة هذه الحضارة الإسبانية المسلمة المتشبثة بعمق بجذورها المحلية المتغيرة ظاهرياً بتلون عربي إسلامي قادم من الخارج ببحيرة اصطبغت مياهها باللون الأحمر بفعل كمية قليلة من مادة الأنيلين(٢). فتركيب الماء الكيماوي لم يتغير حقيقة بتأثير هذا العنصر الغريب، ولو أن مظهر هذه الكتلة من المياه قد تبدل في عين الملاحظ. ويرجع النص الثاني إلى سانشيز ألبورنوز الذي يرى أن الأثر العربي في الثقافة والحياة الاجتماعية بقي دون أهمية طيلة عقود وعقود في بلاد إسبانية غربية عرقاً ومعيشة وثقافة.. بل إن سكان شبه الجزيرة قد عاشوا طيلة قرون وجذورهم مغروسة بعمق في ماضيهم السابق للفتح الإسلامي(٣). ولن يصيب الجفاف «النسغ الإسباني» الذي غذّى، طيلة أربعة قرون، حضارة يمكن وصفها بحق بعد هذا التاريخ بالحضارة الإسبانية المسلمة، إلا في القرنين الحادي عشر والثاني عشر تحت تأثير الغزوات الافريقية للمرابطين والموحدين. ولكن يظهر أن سكان شبه الجزيرة المسلمين أنفسهم في العصر الوسيط لم يروا أنفسهم على هذه الصورة، فهم لم يستعملوا سوى لفظ «أندلسي» لكل ما يتعلق بالجزء الذي دخل في الإسلام من إسبانيا القديمة الرومانية أو القوطية. ثم إن المنطقة نفسها لم تذكر بغير اسم الأندلس الذي يفترض أنه آت من اسم شعوب «الوندال» التي احتلت في حقبة من الزمن بلاداً ناطقة بالإسبانية الرومانية في عهد الغزوات الجرمانية. ومهما يكن المصدر الحقيقي لاسم المكان هذا فإن المحقق هو أن الفاتحين العرب استخدموه دون غيره وفضلوه على «هسبانيا» أو «سبانيا» أو كما يلفظونه «إشبانيا» وهو ما كانوا يعرفونه جيداً، والذي كان ممكناً ان يستخدموه بالطريقة نفسها التي استخدموا بها كلمة افريقية ليدلوا بها على منطقة افريقيا التي عُرّبت في المغرب، بل انه من المستحيل أن نتذرع بضرورة تمييز المنطقة التي دخلت في الإسلام عن مجموع شبه الجزيرة التي أفلت جزؤها الشمالي بسرعة من ربقة الدين الجديد ومن سلطة قرطبة، باستخدام اسم جديد قد يكون مستعاراً من المتداول المحلي للشعوب التي تعيش على هذا الساحل لمضيق جبل طارق أو على الساحل الآخر. وعلى كل حال، فإن هذه التسمية تقطع الصلة بكل ما سبق لأن كلمة الأندلس ظهرت مرادفة منذ زمن مبكر جداً لكلمة هسبانيا

(٢) Julián Ribera y Tarragó, *Disertaciones y opúsculos*, 2 vols. (Madrid: Impr. de E. Maestre, 1928), vol. 1, p. 26.

(٣) Claudio Sánchez Albornoz, «Espagne préislamique et Espagne musulmane,» *Revue historique*, vol. 237 (1967), pp. 300-301.

بالضبط من حيث الديار التي تدل عليها.

وقد كانت أولى القطع النقدية الإسلامية المسكوكة في إسبانيا في السنوات الأولى للفتح، وذلك قبل أن يأخذ خروج مملكة استوريا عن الأمر بعض الخطورة، وفي الوقت الذي كانت تظهر فيه السيطرة الإسلامية قادرة على الانتشار شبه التام إلى عموم شبه الجزيرة، بل إلى أن تتعداه في اتجاه غالة، مكتوبة باللاتينية أولاً عام ٩٣هـ/ ٧١١ ـ ٧١٢م وكذلك عام ٩٤هـ/ ٧١٢ ـ ٧١٣م، ثم أصبحت بلغتين عام ٩٨هـ/ ٧١٦م، وأخيراً أصبحت بالعربية ابتداء من ١٠٢هـ/ ٧٢٠ ـ ٧٢١م. ويظهر الإسمان المتنازعان في الكتابة المزدوجة اللغة، «سبانيا» في النص اللاتيني و«الأندلس» بالعربية ليدلاً على الواقع نفسه. ثم تغلبت الأخيرة بعد ذلك بصفة نهائية. فقد اختار العرب والبربر أصحاب السلطان بوعي، أو بدون وعي، الاسم الجديد لهذه المنطقة غداة فتحها ليدلّوا به على الانقطاع عن الماضي. هذا الواقع الذي جعل استخدام التسمية الجديدة يسود بصفة طبيعية ويقر عن رضى، دون أن يكون حجة على انقطاع الاتصال بين هسبانيا الرومانية القوطية والأندلس العربية الإسلامية، هو على الأقل دليل على الانقطاع الجذري الذي قام بصفة فورية في الذهن الجماعي للسكان بين ما سوف يعرف في ما بعد بإسبانيا المسلمة وبين هسبانيا العهد السابق.

وقد بدأت ترتسم منذ خمس عشرة سنة حركة معارضة لهذا الاتجاه في الكتابة التاريخية التقليدية، وألح مؤرخون عديدون على الوقائع التي تشير في الحقيقة إلى وجود مثل هذا الانقطاع، فهو لم ينعكس فقط في اللغة والدين اللذين جاء بهما الفاتحون إلى شبه الجزيرة الإيبيرية، وإنما أيضاً في مستويات بنى هذا النظام الفكرية والاجتماعية والإثنية الأكثر عمقاً. وكنت قد أسهمت شخصياً في الدراسات الخاصة بهذا الاتجاه الذي يؤيد فكرة وجود الانقطاع، وذلك في دراسة حول البنى الاجتماعية «المشرقية» في النظام الأندلسي نشرتها بالإسبانية ثم بالفرنسية في عامي ١٩٧٦ و١٩٧٧ على التوالي. ولهذا وجب لفت انتباه القارىء منذ البداية إلى منهجي التاريخي في هذا المجال، فإن مضمون هذه الدراسة ولهجتها كانا ليتغيرا كثيراً فيما لو تمت مقاربتها من قبل مؤرخ أقرب إلى الاتجاه التقليدي السائد.

إننا نلج هنا ميداناً بحثياً مصادره التاريخية ضئيلة ومتناثرة، ويغلب فيه أسلوب استنباط المعلومات، وليس أسلوب الإتيان بالاستنتاجات المدعمة بالمعلومات الموثقة توثيقاً محكماً. يضاف إلى ذلك أن دراسة الحياة الاجتماعية وبناها وتراكيبها في الأندلس ظلت حتى عهد قريب مجالاً لدراسات قليلة جداً. ولم تسمح السجلات التاريخية، والتي اعتمدها الباحثون حتى الآن كمصادر أساسية في دراسة تاريخ الحقب الأندلسية المختلفة، بأكثر من إرساء السياق السياسي العام للأحداث التاريخية، فهي لا

تكاد تلمح بشيء عن حقائق الخلفية الاجتماعية السائدة. أما النصوص الأدبية والقانونية، والتي ظلّت لوقت طويل موضوعات لدراسات عديدة متخصصة، فإنها تكشف، في أحسن أحوالها، عن جوانب اجتماعية محددة مقتصرة على فئات قليلة للغاية من فئات المجتمع الأندلسي كطبقة الكتبة والمثقفين ذوي الصلة الوثيقة بالحكام، والقضاة. أضف إلى ذلك أنها لا تزود القارىء بمعلومات وافية عنهم أيضاً كالمبادىء الاقتصادية التي أرست مكانتهم مثلاً. . . إلخ.

ولا يمكننا أيضاً تكوين صورة عن أوضاع سكان المدن الاجتماعية إلا من خلال أوصاف الجغرافيين، وهي بدورها تتسم بالإيجاز الشديد وبكثرة التعميم. أما دراسة الحياة الريفية في الأندلس فإنها لّما تبدأ بعد، مستعينة بالحفريات التي تبدو إلى الآن الوسيلة الوحيدة التي تلقي على هذه الناحية أضواء كاشفة، فيما لم تسعف المصادر المكتوبة التي جرت دراستها بأية معلومات ذات قيمة.

على أننا نشرع اليوم في الإفادة من المادة الموثقة الغنية المتضمنة في الفتاوي، وهي استشارات قانونية كتبها علماء الأندلس ما بين القرنين الهجريين الرابع والعاشر/ السابع والثالث عشر الميلاديين، والتي حفظت في مجلدات شرعية، وأهمها تلك التي ترجع للفقيه الونشريسي[٤] من المغرب الأقصى. وقد جاءت المعطيات الأولى المأخوذة من هذا النوع من المؤلفات ثرية بالوعود وسوف أرجع إليها مرات عديدة، ولكنه عمل لا يزال إلى الآن في بدايته.

أولاً: التكوين العرقي للطبقات الشعبية

١ ـ العناصر المشرقية والمغربية

إنها إحدى النقط التي بحثت مراراً على الرغم من قلّة مصادر الموضوع، كما هي بالنسبة إلى كثير من الموضوعات الأخرى، لا تسمح بالوصول إلى نتائج نهائية. فكل تقدير عددي للأفواج العرقية القادمة من المشرق والمغرب إلى شبه الجزيرة يتطلب بالدرجة الأولى معرفة تقريبية لحجم الكتلة البشرية المحلية، وهو ما لا نتوفر عليه أبداً، ولأنه من غير الممكن قطعاً افتراض أرقام تحدد عدد النفوس في شبه الجزيرة عشية الغزو الإسلامي. ويذكر خوسيه أورلنديس، الاختصاصي في شؤون إسبانيا القوطية، تقديراً يتراوح ما بين ثلاثة ملايين وعشرة ملايين من الأنفس في نهاية العصر القديم، وقد يكون الرقم الأول، على ما يبدو، أقرب إلى الواقع. ولكن التشكك في

(٤) أحمد بن يحيى التلمساني الونشريسي، ٨٣٤ ـ ٩١٤هـ/ ١٤٣٠ ـ ١٥٠٨م.

التقدير يتزايد حول عدد النفوس في نهاية مملكة القوط الغربيين، وهي نهاية فترة تتصف بشدة الفتن والكوارث من كل لون، مما يجعلها فترة أزمة طوقها الغزو الإسلامي، الذي لم يكن دون شك غزواً تخريبياً ولكنه قد ساعد في حينه، في ما يبدو، على زيادة الطابع الكئيب لهذه «القرون المظلمة» للعصر الوسيط.

وقد جاءت العناصر العربية والبربرية لتنضمّا إلى هذه الجماهير التي كانت دون شك في أغلبيتها قروية وكانت على ما يظهر شديدة التفرق في النواحي، مقهورة على أمرها، مفككة الأواصر من جراء الفتح العربي الإسلامي. وقد ذكرت المصادر العربية في شأن هذه العناصر القادمة لشبه الجزيرة بعض الأرقام عند تعرضها للجيوش المشاركة في الفتح والأفواج التي تألفت من القبائل والجماعات العرقية التي اشتركت في الحروب العديدة الأهلية التي قامت بين العرب، أو بين العرب والبربر، تلك الحروب التي دمغت نصف القرن الأول للاحتلال الإسلامي لشبه الجزيرة. وكان جيش الغزو الثاني الذي دخل إسبانيا عام ٩٣هـ/ ٧١٢م مكوناً من العرب على الخصوص - بينما كان الجيش الأول عند دخوله في العام السابق مؤلفاً بكليته شبه التامة من البربر - وكان مؤلفاً حسب المصادر من عشرة آلاف رجل إلى ثمانية عشر ألفاً، وكذلك الفيلق القادم من الشام إلى المغرب للقضاء على ثورة البربر الكبرى عام ١٢٣هـ/ ٧٤٠م فقد هزم واضطر رجاله إلى العبور إلى إسبانيا حيث استقروا نهائياً، وكان بدوره مكوناً من عشرة آلاف محارب.

إن الأخبار المأثورة عن فتح عبد الرحمن الأول الأموي للأندلس واستلام الحكم فيها عام ١٣٨هـ/ ٧٥٦م تحمل بعض الأرقام التي تعطينا فكرة عن مقدار المجندين الملحقين بالمدن الأندلسية ذات الأهمية أو النازلين في نواحيها. فقد جند المطالب بالخلافة في أقليم إشبيلية ما يقرب من ألف فارس عربي ينتمون إلى القبائل اليمنية، وألفين آخرين من المدن القريبة منها مثل إلبيرة ورايّو وصيدونيا. فكانت القوى الأساسية لهذا الأمير مؤلفة من جماعة تقرب من خمسمئة محارب من موالي الأمويين المسجلين بهذه الصفة في الديوان، أي سجل الجيش. إن هذه الأعداد لا تسمح بتقدير دقيق لعدد المشارقة القادمين لاستيطان إسبانيا ولكننا نستطيع أن نستخرج منها تقديراً مقبولاً يقارب بضع عشرات الألوف من المحاربين، أو ثلاثين ألفاً حسب التخمينات الدنيا أو أكثر من ذلك إذا أخذنا في الاعتبار جميع المعطيات الواردة في النصوص.

وقد جاء هؤلاء الجنود، حسب اعتقاد المؤلفين التقليديين، بمفردهم، فهم رجال قد قطعوا كل صلة بمجتمعهم الأصلي، وهم بالتالي قابلون للذوبان السريع عن طريق الاختلاط العرقي في المجتمع المحلي. إن هذه النظرة إلى الأمور تحمل الكثير من القَبْليات التي لا تتوافق كثيراً مع تقاليد وعادات المجتمع العربي في عصر الفتح، فهو

مجتمع بقي قريباً من أصوله البدوية، حيث كان المحاربون ينتقلون غالباً، حسب ما هو معروف جيداً، بجميع أفراد القبيلة أو العشيرة. وهذا بالضبط ما تقوله فقرة للمؤرخ الكارولنجي بول دياكن الذي يذكر المسلمين وهم يدخلون بلاد غالة الجنوبية حوالى عام ١٠١هـ/ ٧٢٠م بصحبة نسائهم وأطفالهم وكأنهم عازمون على الاستيطان(٥). لذا نرى أنه من الممكن تصور المشهد نفسه في ما يخص أكثر المحاربين العرب القادمين في الغزوة الأولى. ومن المؤكد في كل الأحوال أن هذه العناصر العربية كانت بعيدة عن أن تذوب في المجتمع المحلي عكس ما اعتقده بعضهم في أغلب الأحيان، فقد بقيت هذه العناصر شديدة التماسك على شكل تجمعات عشائرية وقبائل مؤكدة بقوة هويتها العرقية، على الأقل حتى أواخر عقود القرن التاسع وهو عصر حدثت فيه اضطرابات سياسية خطيرة تعود أسبابها أساساً إلى خلافات عرقية وقد أطلق عليها المؤلفون العرب لفظ «الفتنة» التي تدل في مفردات المؤرخين المسلمين في العصر الوسيط على تفرق الأمة أو الجماعة الإسلامية. إن الحكايات التي نقلت إلينا هذه الوقائع غزيرة التفاصيل وهي تظهر بوضوح وجود مجموعات عربية عديدة متميزاً بعضها عن بعض في الأندلس وفي الثغر الأعلى أو وادي إيبرو، وأنها لم تذب في كتلة الشعب المحلية.

ففي إشبيلية ونواحيها مثلاً كانت تعيش أسر عربية عديدة تنتسب إلى مختلف القبائل اليمنية. وقد ثارت هذه العناصر اليمنية مرات عديدة في بدايات عهد الإمارة بعد أن كانت قد ساهمت بدور كبير في تثبيت سلطة الأموي الأول في الأندلس عبد الرحمن الأول، وكانت حليفة جميع العشائر في مجموع المنطقة الغربية أو الجرف. وقد هدأت الثورات مع نهاية القرن الثامن. ولم تفقد هذه الجماعات هويتها خلال القرن التالي، على الرغم من الاقتران بنساء محليات، كان بعضهن من طبقة اجتماعية راقية جداً. ومن الأمثلة المعروفة زواج سارة القوطية المشهورة حفيدة الملك القوطي غيطشة الذي سبق آخر ملوك القوط. فكانت تملك عقارات كبيرة في منطقة إشبيلية. وتزوجت على التوالي من قائدين من قادة العرب الواحد بعد الآخر، وقد انحدرت عدة أسر أصيلة عريقة في إشبيلية من مثل هذه الزيجات مثل أسرة بني حجاج التي لعبت دوراً كبيراً في فتنة إشبيلية في نهاية القرن التاسع وبداية العاشر الميلاديين.

ولكن السجلات المفصلة التي وصلتنا بفضل أخبار العصر المحلية التي رددها المؤرخون بعد ذلك والتي تخص الاضطرابات التي أقلقت العاصمة الأندلسية في ذلك العصر لا تظهر أبداً صورة طبقة أرستقراطية قد ذابت في محيط محلي. فعلى العكس من ذلك كان بنو حجاج بالإضافة إلى عائلة كبرى ذات أصل شرقي تدعى بني خلدون،

---

(٥) انظر: Pierre Guichard, *Structures sociales «orientales» et «occidentales» dans l'Espagne musulmane*, civilisations et sociétés; 60 (Paris: Mouton, °1977), pp. 140-141.

وهي التي انحدر منها المؤرخ المغربي الكبير ابن خلدون في القرن الرابع عشر الميلادي، يترأسون عرب إشبيلية، وكانوا يواجهون المعارك الدامية التي يشتبكون فيها مع عامة الشعب في المدينة. وكانت هذه الأرستقراطية العربية شديدة القوة تستطيع فرض سلطتها لا على الذين أسلموا حديثاً من المحليين الذين يؤلفون «بورجوازية» مدنيّة وتحطيم مقاومتهم بالتقتيل فقط، بل على الأمير عبد الله الأموي حاكم قرطبة. ذلك لأن سلطانه أصبح مهدَّداً بانفجار الاضطرابات في أكثر الإمارات في الوقت الذي كانت وسائل رده محدودة. فاضطر إلى الرضوخ وقبول قيام إمارة عربية في إشبيلية تكاد تكون مستقلة برئاسة إبراهيم زعيم بني حجاج أولاً ثم ابنه عبد الرحمن من بعده، وهي إمارة سوف تستمر في الوجود من ٢٨٥هـ/ ٨٩٩م إلى ٣٠٠هـ/ ٩١٣م. وفي هذا التاريخ الأخير بعد اختفاء هاتين الشخصيتين الواحدة بعد الأخرى، كان الأمير عبد الرحمن الثالث قد بدأ يسترد هيبة الحكم المركزي فوضع الإشبيليون حدّاً لانشقاقهم السياسي ورضخوا من جديد لهذا الأمير.

وقد شاركت عناصر عربية في مناطق أندلسية أخرى في هذه الاضطرابات المدنية التي أقلقت مجموع البلاد في ذلك الوقت. وقد وصلتنا أيضاً معلومات شديدة التفصيل حول ثورة هؤلاء الذين كانوا يعيشون في منطقة إلبيرة في ما يسمى اليوم منطقة غرناطة، حيث أدت الثورة فيها إلى فوضى شديدة وواجهت على ما يظهر مقاومة شعبية محلية كبيرة فلم تؤد إلى قيام سلطة محلية مستقرة فاستنفدت قواها في غليان هائج. وعلى العكس استفادت سلالة عربية من قبيلة التجيبيين، في الثغر الأعلى، من هذه الظروف كي ترسخ هيمنتها بعمق متخذة موقف المدافع عن سلطة الحكم المركزي القرطبي ضد السياسة الاستقلالية لأسرة محلية كبيرة هي أسرة بني قسي التي كانت قد بسطت نفوذها على المنطقة خلال القرن الهجري الثالث. ويظهر أن كثافة العناصر العربية في إشبيلية وفي سرقسطة ظلت متفوقة في زمن الخلافة لأنه عندما انهارت الخلافة في بداية القرن الحادي عشر الميلادي/ الخامس الهجري، فإن هذه الأسر ذات الأصل العربي هي التي نجحت في الاستيلاء على الحكم الذي أصبح شاغراً بسقوط الحكم المركزي. فيؤسس بنو عبّاد الذين ينتسبون إلى قبيلة لخم التي ينتسب إليها كذلك بنو حجاج في إشبيلية، كما يؤسس أحد فروع بني تجيب في سرقسطة، حكم الطوائف للعباديين والتجيبيين.

ويمكن استخلاص نتائج مماثلة في ما يخص استيطان البربر بجانب العرب في شبه الجزيرة من المصادر نفسها التي زودتنا بالمعلومات الخاصة بالعناصر العربية التي استوطنت بعد الفتح. وعلى الرغم من أن النصوص الخاصة بهم أقل عدداً من تلك التي تخص العرب فهي تسمح بالاعتقاد بأنهم قدموا من المغرب القريب بأعداد تفوق عدد العرب، لأن الأرقام التي ذكرت أعظم. ففي الوقت الذي قدّمت فيه مجموعة القبائل العربية اليمنية المرتكزة في إشبيلية ونواحيها لعبد الرحمن الأموي عام ١٣٨هـ/

٧٥٦م، حين وصوله، فريقاً يصل إلى ألف فارس، تقوم طائفة واحدة من السلالة البربرية في منطقة رُندة، وهم بنو خليع بتقديم ٤٠٠، فيتوصل بواسطة هذا الجيش الذي كونه في الأندلس إلى طرد يوسف الفهري من قرطبة وإلى الحلول مكانه، وعندما يثور هذا عليه بعد زمن قصير نراه يحشد في أقاليم اشبيلية وماردة ولقنت (فوينته دكانتوس) جيشاً مؤلفاً من البربر على الأخص يبلغ عشرين ألف رجل. وقد استطاع أحد مثيري الشغب المدعو ابن القط الشيعي بعد ذلك بقرن ونصف قرن، عام ٢٨٨هـ/ ٩٠١م أن يحشد في مناطق الوسط والوسط الغربي نفسها (بين الوادي الكبير ووادي تاجه) جيشاً من البربر تقدره المصادر، على الرغم من ندرتها وضعفها، بستين ألف رجل.

وتذكر النصوص الخاصة بثورة ابن القط، مرات متعددة، وجود مجتمع بربري يتميز بنظام القبائل والعشائر في هذه المناطق التي تم استقرار البربر فيها. كما يذكر الجغرافي اليعقوبي، الذي يصف الأندلس وصفاً قصيراً في الفترة نفسها (نهاية القرن التاسع الميلادي) قبائل البربر التي تسكن منطقة بلنسية. وهناك دليل آخر على الأهمية النسبية لعملية الانتشار البربري في الأندلس يتمثل في البصمات النموذجية لأسماء الأماكن التي تركتها القبائل البربرية في الجزء الذي دخل الإسلام في وقت مبكر من شبه الجزيرة، حيث نجد العديد من أسماء الأماكن التي تذكّر بوجودهم: أسماء مدن أو قرى حالية مثل مكنيثا في أراغون وأدثانيا في منطقة بلنسية وأثويقا في جنوب الإقليم المعروف ببطليوس التي تذكرنا أسماء قبائل مكناسة، وزناتة وزواغة ذات الأصل المغربي. ومما لا شك فيه أنه وجدت أسماء أخرى كثيرة في جغرافية الأندلس. فالجغرافي الإصطخري الذي عاش في النصف الأول من القرن العاشر يذكر مراحل الطريق المؤدي من قرطبة إلى حدود الثغر الأدنى في المناطق الواقعة في جهتي نهر وادي آنة، ما بين الوادي الكبير ووادي دويرو، ويذكر مناطق وأحوازاً تحمل أسماء قبائل بربرية مثل مكناسة وهوارة ونفزة. وفي هذه الحالات تكون هذه المناطق مما تدل عليه التسميات المعروفة شواهد نصية على وجود مهم لجماعات بربرية. ولكن هذه الأسماء ذات الدلالة من هذا النوع تكثر كذلك في مناطق أخرى لا نملك عنها سوى القليل من المعلومات مثل منطقة بلنسية، حيث تكثر أسماء الأماكن التي تحتفظ بذكرى إقامة زناتة وصنهاجة وهوارة . . .الخ فتأتي لتساند العدد القليل من النصوص التي تشير، كما رأينا، بشكل مهم إلى وجود هذا العنصر المغربي.

ويكون الاستنتاج السابق لوجود نزعة إلى دعم نظرية هيمنة العنصر الأجنبي ـ وهو العنصر العربي ـ على حساب عدد السكان المحليين، ما بين القرنين الثامن والحادي عشر الميلاديين، على الأقل على المستوى الأرستقراطي، صحيحاً كذلك بالنسبة للعنصر البربري. وتذكر الأخبار مرات متعددة، في زمن الفتنة من نهاية القرن التاسع الميلادي إلى بداية العاشر الميلادي عند نهاية عهد الإمارة، الخصومات التي

قامت بين السكان المحليين والمجموعات ذات الأصل المغربي. ويظهر أن ذلك قد وقع على الخصوص في المناطق الواسعة وسط شبه الجزيرة، حيث كان البربر لا العرب يؤلفون بكل تأكيد العنصر البشري الأجنبي المهم، مثل المناطق التي ذكرت آنفاً، المنطقة المعروفة اليوم باسم اكسترامادور على ضفتي نهر وادي آنة، أو المرتفعات التي تمتد ما بين طليطلة والبحر. وفي ما يخص هذه المنطقة الأخيرة تتوفر لدينا مراجع عديدة تؤكد وجود استيطان بربري مهم منذ الفتح في القرن الثامن في الجبال التي تؤلف ما يدعى الآن منطقة قونكة وترويل. وتذكر الأخبار مرات عديدة كذلك انه في القرن التاسع الميلادي، وعلى الخصوص طيلة أزمة السلطة المركزية في نهاية عهد الإمارة، تذكر الخلافات المسلحة التي قامت بين البربر من جهة والمدنيين المحليين، مسلمين ومسيحيين، القاطنين طليطلة. وقد ساعدت الخلافات في القرن العاشر الميلادي على دعم أرستقراطية قوية بربرية عسكرية في هذه المنطقة مؤلفة دون شك من رؤساء القبائل القديمة. وذلك باقتطاعها مناطق نفوذ حقيقية مقابل خدمات في الدفاع عن الثغر الأعلى ضد المسيحيين.

وقد تحولت السلطة المحلية التي تتمتع بها هذه الأسر التي تكاد تشبه الأعيان، في بداية القرن الحادي عشر إبان أزمة الخلافة، إلى سلطات سياسية بدأت تمهد لممالك الطوائف في هذه المنطقة، ومنهم بنو غزلون في ترويل وبنو قاسم في البونتي وبنو رازين في البرازين[٦] (السهلة) وبنو ذي النون في منطقة أقليش ووبذة وقونكة. ومما يثير الدهشة هو أن أهل طليطلة بعد تجربة غير مقنعة، حاولوا فيها إدارة مدينتهم بأنفسهم ففشلوا وتنازلوا عنها طواعية وبدافع من محض نفوسهم لأحد رؤساء البربر إبراهيم ذي النون. وقد أدت هذه العملية إلى قيام الطائفة المجاورة في بطليوس بطريقة لا تزال من الأمور الغامضة غير المعروفة، بتنازل مماثل ومن دون صعوبات، لصالح سلطة ملكية ذات أصل بربري من بني الأفطس، وهي المدينة التي بقيت إلى نهاية القرن التاسع معقلاً للمقاومة الخاصة بالعناصر المحلية. ففي القرن الحادي عشر وفي عهد ملوك الطوائف نرى مدينتين كانتا سابقاً لعهد الخلافة عنوان التمسك الشديد بالعناصر المحلية تخضعان لسلطة مملكتين بربريتين تدَّعيان بدورهما أصولاً عربية.

لم أتطرق في الفقرات السابقة إلا للاستيطان الأول للبربر في إسبانيا، الذي وقع بعد الفتح مباشرة في القرن الثامن. وسوف نرى عناصر مغربية أخرى تبعت الموجة الأولى وقدمت لاستيطان الأندلس بعد قيام الخلافة ثم بعد زوالها أيام الحكمين المرابطي والموحّدي. ولكن الذين تكلمنا عنهم ستكون لهم أهمية كبيرة في ما يخص

(٦) يذكر ابن حزم أن بربر رزين استقروا في السهلة، ونلاحظ أن الاسم الإسباني الحالي للسهلة هو البرازين وهو مأخوذ من اسم: بنو رزين. [المترجم].

التركيبة البشرية لسكان الأندلس، فهم على الرغم من احتفاظهم بالسمات المميزة مدة طويلة، وعلى الخصوص ما يتعلق منها بالتنظيم القبلي والعشائري، قد تعرّبوا بسرعة على ما يظهر من حيث اللسان، وقد رأينا أن النسب قد ذاب داخل العنصر العربي لزعمهم أنهم يرجعون إلى أصول مشرقية، لذا أرى أنهم كوّنوا بصفة عامة عنصراً مهماً من عناصر الاستشراق، وسوف نجد من جهة أخرى بصفة مكررة في ما سوف يلي من هذا العرض مراجع خاصة بالعنصر اليهودي، الذي يجب ألا ينسى في لوحة الخليط السكّاني في الأندلس. فاليهود الذين اضطهدوا في عهد القوطيين الغربيين، قد رجعوا على ما يظهر بأعداد مهمة إلى شبه الجزيرة، فنجدهم على الخصوص تجاراً ووسطاء بين عالم الفرنج وإسبانيا المسلمة. ولكنهم أقاموا كذلك ثقافة يهودية أندلسية لامعة تمت إلى دراسات الحياة الثقافية أكثر مما تمتّ إلى الحياة الاجتماعية. وقد برز الوجود اليهودي القوي في الأندلس في عهد بني النغريلة اليهود الذين كانوا وزراء للملوك الزيريين في غرناطة في عهد الطوائف في القرن الخامس الهجري. على أن هذه القوة ما لبثت أن صارت هشة ومعرضة باستمرار لتحركات الرأي العام، فقد قتل الوزير الثاني خلال مظاهرة قام بها سكان غرناطة الذين قتلوا كذلك يهود المدينة، وعلى الرغم من هذه التوترات المؤقتة فإن اليهود الذين هم من أصل وثقافة سامية كالعرب قد ساعدوا على نشر التأثير المشرقي في الحضارة الأندلسية.

٢ ـ العناصر المحلية

إن أهمية هذه الارستقراطية العربية البربرية التي تظهر لي ثابتة قارّة بشكل متين، على مستوى القابضين على زمام الأمور على الأقل في فترة قيام ملوك الطوائف، لا تدل أبداً على اختفاء العناصر ذات الأصل المحلي، ولكنها فقط لم تكن تشغل واجهة الأحداث. وقد انقسموا كما نعلم إلى مولّدين، وهم الذين اعتنقوا الإسلام، وإلى مستعربين[(٧)] بقوا على الدين النصراني، وأخبار هؤلاء الأخيرين وفيرة، لأن الكتّاب التقليديين في القرن التاسع عشر وأخصهم بالذكر فرانسيسكو خافيه سيمونيه الذي كتب تاريخاً ضخماً **تاريخ المستعربين في إسبانيا** ورأى فيهم حماة التقاليد الدينية الوطنية في وجه الفتح الإسلامي، قد استعانوا بجميع العبقريات التي كانت متوفرة في هذه الحقبة من أجل الكشف عن أدنى أثر لهم في إسبانيا المسلمة. فساعدتهم في ذلك مجموعة النصوص اللاتينية الضخمة التي دارت حول الخلافات العقائدية التي أثارت هؤلاء المستعربين الأندلسيين في القرن التاسع وعلى الخصوص في الفترة المأساوية المعروفة بـ «شهداء قرطبة» عام ٨٥٠م. ومن المؤكد انه قامت في هذا العصر في

(٧) الموزراب هم نصارى الإسبان يتكلمون بالعربية وعرفوا بالمستعربين. وكان العرب يسمونهم بعجم الذمة. [المترجم].

قرطبة، ومن دون شك في مدن أخرى لم تذكرها المصادر والنصوص، مجتمعات مستعربة عديدة ذات ظروف اجتماعية متنوعة. ونجد من بين الأشخاص الذين تركوا لنا هذه النصوص، خارج دائرة الاكليروس والرهبان العديدين ورجال الدين، أعداداً كثيرة ممن انحدر من أصل نبيل أو من التجار والكتاب وخدام قصر الإمارة والمسؤولين عن الأعمال القانونية والضرائب الخاصة بالنصارى. . . الخ.

وتبقى المشكلة الأساسية المطروحة في تاريخ هذه الطائفة من المستعربين هي معدل النقص في حجمها الناتج عن اعتناق الإسلام والهجرة نحو شمال شبه الجزيرة خلال اضطرابات القرن التاسع والخلافات العرقية الدينية في ذلك العصر أيضاً. وقد استنتج المؤرخ الأمريكي ر.و. بولييت(٨) في كتاب مثير يقوم على استغلال معطيات أسماء الأعلام التي تقدمها معاجم الأعلام الخاصة بالعلماء، أن انقلاب النسبة العديدية بين المسلمين والنصارى لن يتم إلا في القرن العاشر الميلادي في زمن الخلافة لصالح المسلمين في الأندلس. ولكنه يعتقد مع ذلك أن هذه النتائج تبقى هشة بالنسبة إلى إسبانيا، لأنها تنبني على قاعدة ضيقة من المعلومات. والواقع أن الانطباع الناتج عن قراءة تاريخ الأحداث المتعلقة بالثورات التي كانت تنفجر في جميع الجهات في العقود الأخيرة من القرن التاسع، وكيف كان يقضى عليها ببطء بفعل الجهد المتواصل لعبد الرحمن الثالث، يدل على أنها أخبار بلد قد دخل بشكل واسع في الدين الإسلامي، بما في ذلك المناطق القروية. ومع ذلك، فإن الجغرافي ابن حوقل الذي زار إسبانيا في منتصف القرن العاشر، يحكي في عبارة قصيرة ولكنها شديدة الدلالة، في معرض حديثه عن هذه البلاد، عن كثرة ثورات الفلاحين المستعربين الذين تستخدمهم الارستقراطية الحاكمة في الأملاك الزراعية الكبرى، ومع ذلك فإنه من الممكن أن نفهم من كلامه أنه ينقل ما وصل إليه من أخبار أحداث قديمة وقعت في عصر الخلافة، وهي أحداث تبدو مستغربة في عصر الخلافة، ولكنها تتوافق مع ما تنقله أخبار الأحداث في نهاية عصر الإمارة.

أما عن زمن الخلافة، فإن الانطباع يوحي بتعايش أقل نزاعاً بين العناصر المستعربة والسلطة السياسية والاجتماعية. والحالة المعروفة جيداً هي حالة ربيع بن زيد المعروف سابقاً برشموند ـ الموظف في القصر والذي كتب لعبد الرحمن الثالث التقويم القرطبي المشهور وقام بشغل عدة وظائف دبلوماسية (في جرمانيا وبيزنطة) فكافأته بأسقفية إلبيرة. ومن الواجب أن نعترف أننا من جهة أخرى لا نملك إلا النزر القليل من المعلومات الخاصة بهؤلاء المستعربين لهذا العهد، لأن المصادر الخاصة تدور في

(٨) Richard W. Bulliet, *Conversion to Islam in the Medieval Period: An Essay in Quantitative History* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1979).

معظمها حول السلطة وممن يحيط بأهلها. وقد بقيت مع ذلك مجموعات عديدة من المستعربين حتى نهاية عهد ملوك الطوائف؛ فعند احتلال النصارى لطليطلة عام ١٠٨٥م وجدت فيها عدة كنائس مع رعاياها. وقد بقيت وثائق تاريخية عربية وفيرة خاصة بالمستعربين (ولكنها كلها متعلقة بالعصر النصراني). كما يوجد قطاع من المستعربين لا يزال يثير الاهتمام على ما يظهر، وقد ذكر في عدة فقرات من الأخبار العربية الخاصة باستيلاء السيد على بلنسية، حيث كان هؤلاء في هذه المدينة في ذلك العصر. كما تشير مذكرات عبد الله أمير غرناطة كذلك من دون غموض إلى وجود طبقة شعبية نصرانية من الفلاحين مهمة نسبياً في بعض القطاعات من منطقة مالقة في نهاية القرن الحادي عشر الميلادي. أما في الطرف الثاني من السلّم الاجتماعي فإننا نعرف بعض الأسماء لبعض الأعيان النصارى الذين كانوا في خدمة ملوك الطوائف، ولكنهم مع ذلك قليلون، وكانوا على ما يظهر من الحالات الشاذة.

وقد امتحنت هذه الطبقة الشعبية محنة شديدة من دون شك في عهد التوتر الذي ساد العلاقات بين النصارى والإسلام في عهد المرابطين، فنحن نعرف مثلاً أن سكان غرناطة قد حطموا عام ١٠٩٩م الكنيسة الأساسية للمستعربين الخاصة بالطائفة النصرانية نزولاً على أمر الأمير المرابطي يوسف بن تاشفين كرمز لتشدد العلماء. وقد اتخذت قرارات متشددة في نفي المستعربين جماعياً إلى المغرب الأقصى، وبخاصة بعد الحملة الكبيرة التي قام بها ملك أراغون ألفونس المقاتل عام ٥١٩ ـ ٥٢٠هـ/ ١١٢٥ ـ ١١٢٦م على الأندلس استجابة لنداء المستعربين الغرناطيين الذين أصابهم الخوف من دون شك من جراء وضعهم الخطير المتدهور باستمرار. ولكنهم لم يغادروا البلاد بصفة جماعية مع ذلك، لأن المصادر نفسها لا تزال تشير إلى وجود المستعربين في غرناطة بعد ذلك التاريخ. وكان عليهم أن يحصدوا للمرة الأخيرة عام ٥٥٧هـ/ ١١٦٢م عندما استرجع الموحدون تلك المنطقة بعد حرب قاسية ضد أمير مرسية ابن مردنيش الذي كان قد احتلها بمساعدة حلفاء مستعربين من اليهود الذين يتخوفون من أصولية السلطان في مراكش. فلم يبق بعد ذلك في غرناطة سوى شرذمة صغيرة اعتادت احتمال الذل والاحتقار حسب قول ابن الصيرفي الذي عاصر هذه الأحداث. ومن السهل أن نتصور تطورات مماثلة في جل المدن. أما المدن التي أعيد فتحها بعد منتصف القرن الثاني عشر الميلادي على الخصوص، والواقعة في المشرق وفي الأندلس، فإننا لم نعد نسمع في الوثائق شيئاً عن المستعربين فيها، ولم يعودوا يمثّلون سوى أقليات لا شأن لها.

أما المسالمة[٩] فقد كانت مشاكلهم تطرح على صورة مغايرة تماماً. فالمصادر

---

(٩) المسالمة هم السكان المحليون الذين اعتنقوا الإسلام. [المترجم].

الخاصة بالقرن الميلادي الثامن التي تتحدث عن الصراع بين العرب والبربر، ثم عن ثورات هذه العناصر المشرقية أو المغربية ضد سلطة الأمير الأموي، لا تشير كثيراً إلى هذه العناصر المحلية التي اعتنقت الإسلام وكونت ما يدعى بالمولدين. ولكنهم يظهرون في مكان لائق في الأخبار التاريخية منذ اللحظة التي بدأ بها هؤلاء المسلمون الجدد يقاومون السلطة السياسية والاجتماعية والاقتصادية للأرستقراطية العربية البربرية التي قامت في البلاد منذ الفتح، ويقاومون إمارة قرطبة الشديدة الارتباط بهذه الطبقة الاجتماعية. وقد وقع يوم الخندق المشهور عام ٣٢٧هـ/ ٩٣٩م، يوم فتك الأمير الحكم الأول بعدد كبير من وجهاء طليطلة كي يقطع الطرق أمام كل تحرك من جانبهم. فلم تفلت هذه المدينة، التي كان أغلب سكانها من أصل محلي، الفرصة بعد ذلك طيلة القرن الميلادي التاسع في أن تثور على السلطة الأميرية. ولكن المعلومات التي تحملها الأخبار لا تتجاوز أبداً السرد الجاف لتعداد الثورات، وهي لا تسمح بدراسة المجتمع الطليطلي في هذا العصر. ويقال الشي نفسه عن تاريخ المدن الأخرى في عهد الإمارة مثل مدينة ماردة مثلاً. ففي الثغر الأعلى أو وادي إيبْرُو نجد معلومات أوفر حول الأسر الأرستقراطية المحلية التي دخلت في الإسلام مثل بني عمروس وبني شبرط، وأهمها جميعاً بنو قسي الذين ترتكز قوتهم الأصلية على نوع من الأعيانية في منطقة تطيلة. وتنغرس الجذور المحلية لهذه الأسر بعمق لدرجة جعلتهم يحتفظون نسبياً بروابط الزواج مع أبناء عمومتهم وخؤولتهم في المناطق التي بقيت على النصرانية. وأشهر وجوههم موسى بن قسي الذي أقره محمد الأول أمير قرطبة عاملاً على سرقسطة ما بين ٢٣٨هـ/ ٨٥٢م و٢٤٦هـ/ ٨٦٠م والذي تروي إحدى الحكايات التاريخية النصرانية أنه لقّب نفسه «ملك إسبانيا الثالث».

ثانياً: المجتمع الأندلسي في زمن الخلافة

بقيت مختلف العناصر العرقية والدينية التي يتكون منها المجتمع الأندلسي على شكل فسيفساء مكونة من مجموعات متجاورة أكثر مما هي منصهرة لمدة طويلة، في خليط اجتماعي معقد من جراء التناقضات التي كانت تظهر بقوة مرات متعددة كما رأينا، وبخاصة في زمن الاضطرابات أو الفتنة في نهاية عهد الإمارة، في العقود الثلاثة الأخيرة من القرن التاسع الميلادي، والعقدين الأولين من العاشر الميلادي، وقد ساعد على رجوع السلم السياسي والصلح المدني الإنهاك الذي أصاب الطبقة الشعبية، وتزايد عدد المعتنقين للإسلام، والشعور المتزايد بضرورة الوحدة في الجماعة الأندلسية، وعوامل أخرى لا نعرفها. وكان العامل الأساسي في استرجاع سلطة الحكم المركزي على مجموع التراب الأندلسي هو الأمير الأموي الثامن عبد الرحمن الثالث أمير قرطبة، وذلك خلال الخمس عشرة سنة من حكمه الذي بدأ عام ٣٠٠هـ/ ٩١٢م. وبعد أن أعاد السلم ووحدة البلاد، وأعاد للسلطة هيبتها، دعا هذا الأمير

لنفسه بالخلافة عام ٣١٦هـ/ ٩٢٩م، فحمل بهذا العمل، في الغرب، اللقب الذي حمله أجداده في الشام من عام ٤١هـ/ ٦٦١م إلى ١٣٢هـ/ ٧٥٠م قبل أن يطيح بهم العباسيون. وقد وصلت إسبانيا المسلمة تحت ظل هذه الخلافة القرطبية التي دامت أقل من قرن بقليل إلى أوجها السياسي الذي قام على تحقيق التوازن الاجتماعي، فزال التوتر الذي ساد في الفترة السابقة. وقد قلت سابقاً إن هذا التوحيد قد ظهر لي على أنه قد تم تحت شعار العروبة اجتماعياً وثقافياً، عوضاً من شعار الانصهار العرقي لصالح عنصر محلي مستعرب أو مولَّد بقي بعيداً في الظل طيلة هذا العصر.

مهما يكن من أمر، فإنه من الصعب جداً وصف المظهر الاجتماعي الكامل الملموس لعصر إسبانيا المسلمة خلال القرن الهجري الرابع/العاشر الميلادي. ذلك لأن المصادر الخاصة بهذه الفترة كانت شديدة الالتصاق بحياة العاصمة دون سواها وبالحكومة وبلاط عبد الرحمن الثالث الذي بنى مدينة ملكية دعيت مدينة الزهراء على بعد بضعة كيلومترات من قرطبة، نزولاً، على المنحدرات الأولى للمرتفعات المشرفة على الضفة اليمنى للوادي الكبير، وهي مدينة فسيحة تتكون من قصور متعددة، ونحن لا نعرف عن هذه الفترة سوى شخصيات تحيط بالخليفة تؤلف مجتمعاً مصغراً يلتقي فيه الأعيان من مختلف السلالات، هذا الاختلاف في الأصول والعمل الجماعي على خدمة الخلافة القوية جعل المجتمع الأندلسي يظهر على صورة وحدة قوية، ففي قمة الدولة يوجد أقرباء الأمير من أعضاء أسرته الأموية ومن المنتمين إلى القبيلة نفسها، قبيلة قُرَشية عربية. ويتألف فريق من رجال الدولة الرفيعي المنزلة من أعضاء بعض الأسر العربية المتفاوتة من حيث نبل الأصل، ومنهم بعض الولاة لبعض المناطق ورؤساء الجيش. فقد نجح مثلاً بنو تُجيب من سرقسطة بالاحتفاظ بالسيطرة على الثغر الأعلى أو وادي إيبرو بشكل عام كما بقيت الأسر الكبرى الموالية للأمويين ذات الأصل الشرقي مثل بني جهور وبني شُهيد وبني باسل على شكل سلالات ملكية، وقد زاد نفوذها وتغلغلت بين الموظفين والوزراء وقادة الجيش، فكانت درع الدولة الأموية في عهد الإمارة، وكان البربر على ما يظهر موجودين بكثرة في جميع المستويات في هذا التنظيم السياسي الاجتماعي: فكانوا إقطاعيّي الثغور مثل بني رزين في جنوب الآراغون أو علماء وفقهاء وصلوا إلى أعلى الوظائف مثل قاضي قرطبة الأكبر منذر بن سعيد البلوطي وهو كما يدل عليه اسمه من منطقة فحص البلوط الجبلية الواقعة في الشمال الغربي لقرطبة المشهورة بكون سكانها قد انحدروا من أصول مغربية. كما نجد حاشية أقل نفوذاً وأقل حضوراً من اليهود كالطبيب العالم حسداي ابن شبرط ومن النصارى المستعربين كربيع بن زيد، صاحب التقويم القرطبي الذي سبق ذكره. ومما لا شك فيه انه وجد في البلاط في خدمة الحكم والإدارة موظفون نصارى ومسلمون من أصل محلي بأعداد كبيرة، ولكنه كان من الصعب تبيّنهم لأن أسماءهم لا تدل، كما هي الحال عند العرب والبربر، على أصل قبلي دقيق وبالتالي

على النوعية البشرية العرقية، وهم على كل حال ليسوا في الواجهة ولا يظهرون في المجتمع الأندلسي، الذي كانوا يؤلفون فيه من دون شك الأكثرية الساحقة.

ويظهر أن تعايش هذه العناصر ذات الأصول المختلفة، يدل على تلاحم شديد الانسجام على مستوى طبقة أصحاب المناصب الرفيعة حققته الخلافة في قرطبة في منتصف القرن العاشر. ويمكن أن نخرج بانطباع بأنه قد قام توازن قارّ بين السلطة السياسية والمجتمع الذي كان يسير نحو الاستعراب والإسلام تحت راية حكم شرقي يسيطر عليه العرب والبربر. ولكن الواقع هو أن هذا النجاح الذي تم الوصول إليه كان مظهراً خداعاً. فسوف تنفتح الهاوية بسرعة بين محيط حاكم يتزايد فيه الاصطناع يوماً عن يوم، محيط أجنبي عن البلاد، والمجتمع الأندلسي. وهو وضع ستكون له نتائج خطيرة على الخلافة الأموية. فسوف تنعزل سلطة الأمويين شيئاً فشيئاً عن الواقع الاجتماعي المحلي مستعينة بقوى خارجية. وهو منحى يبدو أن النظم الإسلامية كانت تنحوه في العصور الوسطى، مما شكل تطوراً سوف يرسم خطوطه فيلسوف التاريخ الكبير وعالم الاجتماع ابن خلدون في ما بعد في القرن الرابع عشر الميلادي. فلن تجد هذه السلطة من تعتمد عليه سوى العناصر الأجنبية المؤلفة أساساً من البربر الذين قدموا حديثاً من المغرب، ومن العبيد أو ممّن كانوا من الرقيق الأبيض الذين جيء بهم من أوروبا الغربية وأطلق عليهم اسم الصقالبة. أما الأولون فكانوا من المرتزقة الذين تم تجميعهم في افريقيا الشمالية في إطار سياسة توسعية بدأت الخلافة في تنفيذها في ما وراء البحر المتوسط في الثلث الأخير من القرن ابتداء من خلافة الحكم الثاني (٣٥٠ ـ ٣٦٦هـ/ ٩٦١ ـ ٩٧٦م) ثم بعد ذلك الوقت، على الخصوص خلال «دكتاتورية» الوزير الأكبر العامري المنصور من ٣٧٠هـ/ ٩٨٠م إلى ٣٩٢هـ/ ١٠٠٢م. فتكونت فرقة فرسان خفيفة شديدة الفعالية استعملتها الخلافة في إسبانيا ضد النصارى كما استخدمتها في الحروب التي كانت تهدف من ورائها إلى السيطرة على بلاد مراكش أو المغرب الأقصى، ولم يكن عدد هؤلاء الفرسان كبيراً جداً، ولربما وصل عددهم إلى بضعة آلاف، ولكنهم كانوا يؤلفون مجموعة متجانسة متماسكة في إطار عشائرهم وقبائلهم تحت إمرة رؤسائهم فلم يختلطوا بالمجتمع الأندلسي ولم يذوبوا فيه، فأصبحوا مكروهين من سكان قرطبة.

أما الصقالبة فقد كانوا يختلفون عنهم، وكانوا فريقاً من جماعة العبيد الذين نجدهم في الأندلس كما نجدهم في المجتمعات الإسلامية الأخرى في العصر الوسيط على جميع مستويات السلّم الاجتماعي والسياسي. فالإسلام مثله مثل المسيحية لم يلغ تماماً الرق. الذي بقي واقعاً ثقيلاً في عالم البحر المتوسط في أوائل العصور الوسطى. وقد صاحب الفتح الإسلامي تناقص في وقوع فريق من الشعوب المغلوبة داخل حدود الدولة الإسلامية في العبودية، وعلى الخصوص في المغرب. وبعد أن اكتمل الفتح كانت مطالب العالم الإسلامي ملحّة في هذا المجال فاضطر إلى إحضار العبيد من

خارج حدوده لتلبية كثرة الطلب. فكان العبيد القادمون من جميع النواحي يباعون في أسواق المدن الكبرى وفي قرطبة بخاصة في عهد الخلافة، فكان منهم السود الذين حملوا من افريقيا الغربية بطريق الصحراء، وكانت إسبانيا بخاصة مشهورة منذ القرن التاسع بصادراتها من الرقيق الأبيض الأوروبي القادم من بلاد النصارى المعروفين بالسلافيين أو الصقالبة. كان الجغرافيون العرب في العصر الوسيط يعتبرون بلاد السلاف قطراً واسعاً يصل من أحد أطرافه ـ الطرف الغربي بالنسبة إلينا ـ ببلاد الفرنج، وهذه بدورها تتصل بمسلمي إسبانيا وصقلية، كما يصل من الطرف الآخر، أي من الجنوب الشرقي، بالمشرق المسلم أي قزوين وخراسان، ولم تكن رؤية الجغرافيين هذه بعيدة عن الحقيقة، فكان الرقيق الأبيض يؤخذ من الطرفين وسمّي أفراده بالسلافيين، مهما كان أصلهم. وربما كان الكثيرون منهم قد جاؤوا أصلاً من بلاد السلاف ووسط أوروبا بعد أن أسروا في الحروب الكارولنجية ضد ملحدي هذه البلاد، وحملوا بعد ذلك بواسطة التجار الذين كانوا على ما يظهر من اليهود ـ ليباعوا لمسلمي إسبانيا. ثم عمّ هذا الاسم على جميع الأرقاء القادمين من أوروبا النصرانية عن طريق الأسر في الحروب مع إمارات شمال إسبانيا أو خلال الغزوات التي كان يشنها قراصنة الأندلس في القرنين الميلاديين التاسع والعاشر على سواحل غالة الجنوبية وسواحل إيطاليا وجزر البحر المتوسط. هؤلاء السلافيون أو الرقيق السلافي كانوا مفضلين في العالم الإسلامي. ولربما تكون شهرة بعض المرافىء مثل مرفأ ألمرية مثلاً، الذي نما هذا النمو المدهش ترجع إلى تصدير الخصيان (للحاجة إليهم لخدمة الحريم). فكانت ألمرية مرحلة صغرى تجارية تأسست على أيدي تجار أندلسيين في نهاية القرن التاسع الميلادي. ثم أصبحت المدينة مركزاً كبيراً للتجارة المتوسطية في القرنين الميلاديين العاشر والحادي عشر. ويظهر أن بعض النصوص يشير إلى أن أولى السلع التي نظمت فيها هي سلعة الرقيق.

وكان العديد من هؤلاء العبيد معدًّا للخدمة في البيوت الغنية. كما كانت فئة أرقى تدعى فئة القيان أو الجواري والمحظيات والراقصات والمغنيات من متطلبات المحيط الارستقراطي الشرقي والأندلسي، فكن يدربن في مدارس حقيقية ومؤسسات تنشأ لهذا الغرض. وكان من المؤكد أن عدد العبيد من هذا النوع مرتفع جداً. ويذكر ابن حزم مرات عديدة الجواري من النساء في أحاديثه التي يتضمنها كتابه المشهور **طوق الحمامة في الألفة والألّاف**. وفي الحقبة القريبة من نهاية عهد الخلافة وبداية عهد ملوك الطوائف تحكي إحدى الوثائق أن وزيراً من وزراء الملوك الأولين لمدينة ألمرية كان له حريم يتألف من خمسمئة من الجواري والعبيد الخدم. كما تحكي إحدى النوادر المعروفة الخاصة بهذه الحقبة، حكاية أحد سكان إلبيرة القريبة من غرناطة الذي وقع ضحية خدعة مضحكة تتعلق بحقيقة هاته الجواري. فقد كان يطمح إلى الحصول على إحدى الجميلات الأجنبيات، إلى أن أشترى من سوق قرطبة بثمن غال جارية قيل

انها نصرانية، وظهر له انها لا تعرف كلمة عربية واحدة، فحملها إلى داره في موكب فخم وكأنه وقع على أميرة حقيقية جاءت من وراء الحدود، إلى أن وصل قرب أسوار المدينة، حيث صاحت المرأة، التي لم تكن إلا من مومسات الناحية، منادية دون أن تتمالك نفسها بالعربية، إحدى معارفها القديمات، عندما صادفتها فجأة، فانكشفت الخدعة الكبيرة التي نصبها التاجر الغشاش للزبون الغفل.

وكان دور الخادم في المنزل يرتبط بمستوى الهيئة الاجتماعية والسياسية: فالخصيان كانوا أصلاً يُحملون لخدمة الحريم عند الأمراء والأرستقراطيين خدمة قريبة جداً من المخدوم، وهي خدمة ذات أثر فعال في قصور قد تضخمت حاجاتها إلى حد كبير وبدون قياس، فقد كان هناك آلاف الخدم ما بين ذكر وأنثى في قصر مدينة الزهراء ومنهم من تبوأ مناصب رفيعة عسكرية كانت أم مدنية. كما كانت تستخدم فرق كاملة من الجيش مؤلفة من السلافيين الذين كانوا يؤلفون مع البربر المغاربة النواة الدائمة الشديدة الصلابة والولاء لجيش الخلافة. ونحن لا نعرف على وجه الدقة أهمية عملية تجديد الجيش التي تمت على يد الحاجب الأميري الكبير المنصور في السنوات الأخيرة للقرن العاشر الميلادي، ولكننا نعرف أن أحد أهدافه كان تحطيم الإطار القبلي العشائري التقليدي للجند العربي الأندلسي، فالجيش أصبح يتألف أكثر فأكثر من عناصر غير عربية، وعلى الخصوص من البربر والسلافيين الذين كانوا أشد سلاسة وأقرب إلى الثقة بالنسبة لسلطات قرطبة.

ثالثاً: عهد ملوك الطوائف

هذه التناقضات الاجتماعية السياسية التي أبرزناها بصورة جزئية، والتي ترجع من جهة إلى استيلاء الحاجب العامري على السلطة من دون أن يترك للخليفة إلا دوراً رمزياً، وإلى الوجود المكثف من جهة أخرى للعناصر الأجنبية في الهيكل السياسي والإداري للدولة، تعد من دون شك من الأسباب العميقة للأزمة الخطيرة لعهد الخلافة في السنوات الواقعة ما بين ٣٩٩ و٤٢٢هـ/١٠٠٩ و١٠٣١م فانتهت فترة الفوضى هذه التي بدأت بثورة قرطبة فأطاحت بالحكم العامري وزلزلت أسس الخلافة واختُتمت بسقوط الخلافة، فانتهى النظام السياسي الموحد الذي عرفته الأندلس إلى ذلك الحين. وحل محله النظام الممزَّق لحكم ملوك الطوائف الذي ساد في القرن الهجري الخامس/الحادي عشر الميلادي في الجزء المسلم من شبه الجزيرة. فبعدما كانت قرطبة مركز حكم الخلافة، وكانت تكسف بأهميتها شمس باقي العواصم الإقليمية، أصبح كل أقليم قاعدة لسلطة سياسية جديدة، وأصبحت كل مدينة كبيرة في هذه الأقاليم عاصمة لدولة صغيرة. وبقي النموذج المدني لنظام السلطة في كل دولة من هذه الدول التي كوّنت إسبانيا في عهد ملوك الطوائف على حاله. وكانت وظيفة كل عاصمة من هذه العواصم الجديدة هي وظيفة قرطبة عاصمة الخلافة ولكن

على درجة أقل من الأهمية. ولم يفكر أحد في الخروج عن هذا النظام الذي ظل يلعب دور المرجع بالنسبة إلى التنظيم السياسي والاجتماعي.

ولا يمكن اعتبار عهد الطوائف على الخصوص، كما حاول البعض أن يظهره، على أنه عهد نشوء الإقطاعية. فعلى العكس مما هو في الغرب في القرن الحادي عشر الميلادي، نرى أن المجتمع الأندلسي والدولة الأندلسية في هذا العهد قد أعطت العناصر العسكرية المهمات التنظيمية لأنها بقيت إحدى مؤسسات التنظيم في الدولة، المهمة من دون شك والمتميزة في بعض الأحيان، ولكنها لم تصل أبداً إلى حد تدمير الدولة كما فعلت الأرستقراطية الميالة نحو العسكر عند النصرانية الغربية السابقة للعهد الكارولنجي. فلم تحصل أية عملية استيلاء على القصور والقلاع وتحويلها إلى أملاك للوجهاء والأعيان، بل بقيت في مجموعها مساكن محصنة ريفية بسيطة، وقد ظهرت إلى الوجود بشكل عام في فترة الاضطرابات في نهاية عهد الإمارة كتحصينات حكومية ومقارّ للحاميات العسكرية. وعندما تذكر المصادر بعض الإشارات إلى عمليات اقتطاع ملكية أو ضريبية لفائدة بعض العسكريين كما يظهر ذلك مثلاً في نهاية القرن في مذكرات عبد الله أمير غرناطة، فإن هذه الإقطاعات لا تخرج عن إطار التنظيم الطبيعي للدولة التي تحتفظ بالمراقبة والتسيير. وكان العسكريون عندما يصلون إلى الحكم في هذه الإمارة أو تلك، التي تؤلف فسيفساء السياسة الإسبانية المسلمة لهذا العهد، لم يتعدوا الوصول إلى قمة نظام حكومي يديرونه لصالحهم دون أن يمسوا جوهره أو يغيّروه.

وكانت كل فئة حاكمة على رأس كل دولة من دول الطوائف تؤلف أرستقراطية يرجع أصلها العرقي إلى البربر كممالك الزيريين في غرناطة الذين ذكرناهم سابقاً، أو العرب، كما في اشبيلية وسرقسطة مثلاً، أو الصقالبة كما في دانية والمرية، حيث كان بعض الرؤساء من العبيد الذين نجحوا في الاستيلاء على الحكم. وكانت تتشكل حول الأمراء ارستقراطيات حاكمة ووزراء وكتاب أدباء ورؤساء الإدارات والجيش، فكانوا يؤلفون المستوى الأعلى للمجتمع، أو الخاصة، فهم الفئة المستفيدة من نظام الدولة هذا مقابل الطبقة الشعبية العامة المؤلفة من الرعية. ولا بد من ذكر طبقة العلماء، أو الفقهاء، من بين الفئات الاجتماعية المحظوظة، فهم شيوخ الإسلام والعارفون بالفقه القانوني والديني، فكانوا عنصراً فعّالاً من عناصر الشعب، وكان على الدولة أن تتعامل معهم وتحسب حسابهم إذا أرادت أن يكون لها زمام البلاد. ولم يكن ممكناً الوصول إلى مكان رفيع في المجتمع دون الحصول منذ البداية على تكوين قانوني فقهي ديني فهو قاعدة الثقافة الإسلامية في العصور الوسطى. فكان الشبان الذين يتهيأون لوظائف الدولة الكبرى يختصون بعد ذلك في الآداب التي تمكّنهم من الأساليب الجميلة، وهو ما تتطلبه الوزارات من أجل تدوين الوثائق الرسمية. أما الذين يتعمّقون في الدراسات القانونية الفقهية والدينية فكانوا يتهيأون لوظيفة القاضي، والمستشار

والمفتي وقارىء القرآن وواعظ المسجد وإمام الصلاة. هذا النظام الديني الفقهي يختلف عن التنظيم الإداري للدولة، ولكنه في الواقع لا توجد حدود فاصلة تماماً بين هذين الميدانين.

وسوف يتبين بسرعة أن نظام الطوائف هذا غير قادر على حماية نفسه من ضغط ملوك النصارى المتزايد، الذين انقلبوا وأصبحوا أصحاب المبادرة يوماً بعد يوم مستندين إلى مجتمع نصراني بدأ بالحركة بعد انضمامه إلى الغرب الإقطاعي وانتسابه المتزايد إليه. فاضطر حكام الدويلات المسلمة إلى شراء السلم من جيرانهم الشماليين بدفع جزئ بالفضة باهظة (بارياس)، كان لها من دون شك آثار اجتماعية وسياسية، ومن المؤسف أننا لا نجدها واضحة بسبب قلة المصادر الدقيقة الكافية. وقد ترك ابن حزم القرطبي نصاً مثيراً بشكل خاص، كتبه في منتصف القرن، يشير بصفة بلاغية إلى هذه العلاقات التي قامت في إطار تنظيم الدولة لاقتصاد نقدي، بين مختلف الفئات الاجتماعية والمهنية. فهو يحتج بشدة على الضرائب التي تخرج عن الحد القرآني - ومعنى ذلك أنه يجدها مبالغاً فيها - والتي يفرضها ملوك الطوائف على الرعية، ويعنّف الطاغي الذي يستخدم أموال الخراج لدفع أجور الجند الذين يحمون سلطانه. فالعسكر (وطبقة الحاكمين) يستخدمون بدورهم هذه النقود لشراء الحوائج، وبخاصة المصنوعات التي يبيعها التجار والصناع في المدن، وهم بدورهم يشترون بهذه الأموال ما يحتاجون إليه من رعايا آخرين لهذا الطاغية. فتتحول القطع الذهبية والفضية إلى. . عجلات تطوف وسط نيران الجحيم[١٠].

وهكذا يرى الفقيه المتشدد ابن حزم أن جمهور المجتمع قد فسد بتداول النقود، التي أصبحت من المحرمات من جراء عدم شرعية الخراج. وكان ابن حزم نفسه، الذي كان ناقداً شديد القسوة في زمانه لا يتوقف عن مقارعة الوسط الرسمي فكسب عداءه، وأرغم على قضاء آخر حياته في عزلة متعالية، وقد ترك لنا في إحدى كتابات شبابه صورة ألطف لمجتمع زمانه، وقد سبق ذكر كتابه **طوق الحمامة** الذي كتبه عام ٤١٨هـ/١٠٢٧م بعد ثلاث سنوات من زوال خلافة قرطبة، في الوقت الذي رسمت فيه جغرافية دول ملوك الطوائف عملياً. وقد أجبرته اضطرابات قرطبة، وهو ابن وزير الخليفة، إلى اللجوء إلى إسبانيا الشرقية حيث أقام عدة سنوات في مدينة شاطبة وهي بمثابة بلدة متوسطة المساحة. وكتابه هذا هو أشهر كتبه وأكثرها شعبية إلى يومنا هذا في إسبانيا، فهو يتكلم فيه عن الحب والمحبين بطريقة سرد الأمثلة المروية من تجاربه الذاتية ومن تجارب الآخرين أيضاً. وقد نجح بحسب عبارة المستعرب خوان

---

(١٠) Miguel Asín Palacios, «Un códice inexplorado del Cordobés Ibn Ḥazm,» *Al-Andalus*, vol. 2 (1934), p. 40.

ڤيرنيه «في أن يستخلص من الأمثلة المروية ومن التعريف الواقعي للشخصيات التي عاشتها بلحمها ودمها، جوهر العشق الخالد على مر القرون والحضارات»[١١]. ولكن **الطوق** يمثل كذلك وثيقة اجتماعية ونفسانية مثيرة جداً ومليئة بالدلالات المهمة في ما يخص العقلية الأندلسية وقضايا المرأة في المحيط الأرستقراطي.

وقد استطاع مؤلفون عديدون أن يستخلصوا النتائج الخاصة بطبيعة الحضارة الأندلسية من كتب الأدب، ومن شعر عهد دول الطوائف، ومن مؤلفات ابن حزم بخاصة. وقد اعتبر هنري بيريس في كتاب له مهم عن الشعر الأندلسي العربي الفصيح أن المرأة الأندلسية كانت تتمتع بوضعية أكثر ليبرالية من وضعية أخواتها في المشرق الإسلامي، وهو أمر يكشف عن الجذور الغربية العميقة لنفسية أهل الأندلس وعاداتهم، والذين لم يتعربوا ولم يستشرقوا إلا سطحياً. وقد ذكرت سابقاً أن على هذه التفسيرات أن لا تكون قطعية، كما يبدو لي. ففي ما يتعلق بوضعية المرأة على الخصوص، اعتقد أن الاحتراس لم يكن كافياً فلم يتنبّه المؤلفون إلى أن النوادر المروية التي اتخذت دليلاً تتعلق بنساء من تلك الطبقة التي أشرت إليها سابقاً وهي طائفة القيان والجواري، أي الرقيقات اللواتي تم إعدادهن للرقص والغناء من أجل تزيين مجالس الرجال في المجتمع الأرستقراطي. كما تم إعدادهن لفراش السيد، فلم تكن إذن تلك الليبرالية السلوكية إلا من نتائج ارتباط وضعهن الاجتماعي المهني، ولم تكن هذه الحرية لتذهب أبعد من الحدود الفقهية التي تنظم شروط عملهن، ويظهر أن وضعية المرأة الحرة، باستثناء بعض الحالات المشهورة ـ كحالة الأميرة الأموية ولاّدة التي شاعت أخبارها في قرطبة في عصر ملوك الطوائف لأنها أقامت في قصرها ما يشبه الصالونات الأدبية ـ وبالخصوص النساء العريقات المولد، كانت مثلها مثل ما هو معروف في البلاد العربية المسلمة تخضع للضرورات الأساسية التي تستلزمها واجبات المحافظة على الشرف والنسب، ولم تكن تتمتع بأي شيء مخالف لما هو سائد في المجتمع المدني في الشرق الأوسط في ذلك العصر.

رابعاً: الأندلس في ظل الحكم الإسباني ـ المغربي

منذ بدء السنوات الأخيرة للقرن الحادي عشر وقع الأندلسيون في غالب الأحيان تحت سيطرة سلطات سياسية مغربية. فقد تدخل المرابطون أوّلاً في شبه الجزيرة تلبية لنداء ملوك الطوائف والرأي العام لأجل حماية الإسلام في شبه الجزيرة من تهديدات النصارى، ثم تدخل الموحدون الثائرون على سابقيهم المرابطين وحلوا محلهم ابتداء من منتصف القرن السادس الهجري/الثاني عشر الميلادي. وقد قامت

(١١) Juan Vernet Gines, *Literatura árabe* (Barcelona, [n. d.]), p. 115.

بعض الحكومات الأندلسية خلال الأزمة التي سبقت دخول المرابطين، وحين سقوط الموحدين، ولكنها كانت خاطفة، وهشة عموماً، فلم تدم طويلاً، ويظهر تاريخها غامضاً ومشوشاً. وأهم هذه الإمارات المحلية التي قامت ما بين ٥٤٢ و٥٦٨هـ/ ١١٤٧ ـ ١١٧٢م إمارة ابن مردنيش في مرسية التي قامت في المنطقة الشرقية بعد سقوط المرابطين بقليل، واستطاعت أن تصارع بضراوة توسّع سلطة الموحدين وأن تقاومهم طيلة عشرين سنة قبل أن يتغلبوا عليها. ولكننا لا نعرف تقريباً شيئاً عن التاريخ الداخلي لهذه الدولة التي قامت في شرق شبه الجزيرة. ويظهر أن كتب الأعلام من العلماء التي يمكن اعتبارها من أهم المصادر في ما يخص الطبقة المثقفة ورجال الدين لم تهتم إلا بالتنظيم الاجتماعي الذي يترأسه فريق من المرتبطين بالسلطة وبرجال العلم والدين، والذي لم يطرأ عليه أي تغيير في العهد المردنيشي.

وتبقى المشاكل الواضحة في هذا العهد هي تلك التي تتعلق بالقضايا الثقافية لا الاجتماعية. وقد نجحت حركة المرابطين التجديدية في المغرب وفي إسبانيا في فرض تطبيق تام لقواعد الإسلام، وذلك بتوافق مع المذهب المالكي الواسع الانتشار في الغرب الإسلامي منذ القرن الثالث الهجري/ التاسع الميلادي. فقد تغلبت هذه المدرسة الفقهية الشديدة المحافظة، على جميع المذاهب الإسلامية الأخرى، وقد انخرط الحكم فكرياً في أشد المذاهب تضييقاً وتحجراً، واتبع تصريف الأمور بصورة تقليدية آلية بفرض تراث فقهي قام خلال قرنين أو ثلاثة من قبل، على أيدي فقهاء مشرقيين ومغربيين ورفعوا هذه المؤسسة على اكتافهم. ثم انحرف الاتجاه عن اعتماد هذه النصوص التأسيسية نفسها شيئاً فشيئاً نحو الاعتماد على مقتطفات منها، أدنى قيمة، مكتوبة بأيدي الشراح والمختصرين من الدرجة الثانية. أما في الشرق فقد بزغت اتجاهات فكرية ودينية جديدة، انتهت بتجديد الإسلام على قاعدة وحدت بين العبادات والمعاملات التي تدعو إليها السنة ويدعمها الطموح نحو مذهب أقرب إلى الوجدان الذي تنحو نحوه الفرق الصوفية العديدة المنتشرة في مجموع العالم الإسلامي. وكان من ألمع الأسماء في هذه العملية التوحيدية اسم الفقيه العالم الديني الغزالي المتوفى عام ٥٠٥هـ/ ١١١١م في إيران، وقد لاقت مؤلفاته على الفور شهرة واسعة واحتضنها المفكرون وأصحاب السلطان.

لقد كان تشدد المذهب المالكي عند المرابطين، إذن، على الرغم من توافقه مع السنة التي بقي أكثر علماء الأندلس أوفياء لها، في تناقض مع تطور الاتجاه العام نحو وجدان ديني جديد، وقد ظهر هذا الاتجاه في الأندلس كما في البلدان الأخرى في حركات التمرد ذات الميول الصوفية، وفي بروز نظريات تبحث عن بديل لهذا الفقه الجامد للمذهب الرسمي. وقد ظهرت هذه الحاجة لفكر جديد منذ القرن الحادي عشر عند مفكر هو ابن حزم الذي كانت لميوله الظاهرية المضادة للمالكية أصداء تغري المفكرين في عصر الموحدين. ولكن أفكار الغزالي بدأت تنتشر في النصف الأول من

القرن الثاني عشر على شكل صوفية شعبية ذات صبغة انتظار خلاص سياسي يمكن تتبع نموها في نهاية عهد المرابطين في عدة مناطق، وفي المحيط القروي على الخصوص الذي لم يزل واقعاً تحت مراقبة المحيط المدني للفقهاء، وهو حاصل في إشبيلية وحول المرية وفي الجرف. هذه الملاحظات توحي بوجود معارضة اجتماعية بين المدن والأرياف الأندلسية، ولكن من المؤسف أنه لا يمكن التأكد منها لانعدام المصادر اللازمة.

وتبقى حركة الجرف أوضح حركة معروفة في الأندلس، وهي لا تختلف كثيراً عن حركة الموحدين. فقد قام أحد الثائرين الذي تتنازعه الصوفية والنسك، بالوعظ، وكان يتوجه به على الخصوص إلى سكان المجموعات القروية فانتهى إلى قيام ثورة في هذه المنطقة التي كانت تنتمي إلى مذهب المريدين الذين يقودهم الزعيم ابن قسي الذي نصب نفسه «اماماً» أي مسيراً دينياً وسياسياً لهذه الجماعة المسلمة. وكان حكم المرابطين يلفظ أنفاسه بعد أن أصبح متفجراً من داخله في المغرب بعد الانتصارات الوطيدة التي كان يسجلها الموحدون الثائرون في الأطلس خلال الربع الثاني بكامله من القرن الثاني عشر الميلادي. وقد واكب سقوط المرابطين في الأندلس حركات أخرى ثورية ذات طابع خاص في قرطبة وبلنسية ومرسية والمرية ومدن أخرى غيرها، حيث قلد الناس غالباً السلطة للقضاة العاملين فيها. ولكن المعلومات التي لدينا عن هذه الاضطرابات المعقدة في هذه الحقبة المضطربة التي تتزامن مع سقوط سلطان المرابطين وقيام حكم الموحدين خلال صعوبات كثيرة لا تسمح لنا برؤية الملامح الأساسية لتاريخ المجتمع، الذي يبقى مشوشاً. وأكثر ما يمكننا فعله هو إقامة جدول للمظاهر الأساسية للحياة المدنية، وحياة الريف في عصر الامبراطوريات الإسبانية المغربية.

١ ـ المجتمع المدني وإطاراته التأسيسية في القرن السادس الهجري/ الثاني عشر الميلادي

لا توجد أية دراسة شاملة حول الحياة الاقتصادية والاجتماعية خلال هذه الحقبة، ومن الممكن استخدام المعطيات التي قدمها ليڤي ـ پروڤنسال في كتابه المعروف **تاريخ إسبانيا المسلمة** وسحبها دون شك على القرنين الهجريين السادس والسابع/ الحادي عشر والثاني عشر الميلاديين، شرط التنبّه إلى الفارق الزمني للأحداث. وقد سبق القول إن أحد الأمور الأساسية في اختلاف عهد الخلافة عن القرون التالية يتمثل في الانحطاط النسبي لقرطبة، التي كانت قد تضخمت بشكل مَرَضِيّ في القرن العاشر، وفي ازدهار عدد من مدن الأقاليم التي انتعشت بصعودها إلى مستوى عاصمة في عهد ملوك الطوائف. وقد احتفظت مدن الأقاليم هذه إلى حد ما بأهميتها خلال القرن الثاني عشر، ولكن بعضاً منها وقع في أيدي النصارى مبكراً مثل طليطلة على

الخصوص عام ٥٧٨هـ/ ١٠٨٥م وسرقسطة ٥١٢هـ/ ١١١٨م. وقد تناقص عدد سكان قرطبة لدرجة خطيرة من جراء الصراع المدني الذي مزق الأندلس في منتصف القرن الثاني عشر الميلادي، بحيث إنها لن تقوم بعد الدمار والهجرة اللذين أصاباها في سنوات الاضطرابات إلا بصعوبة. ومن أخبار ابن صاحب الصلاة (في النصف الثاني من القرن الثاني عشر)، عندما عادت سلطة الموحدين بعد الاحتلال المؤقت لجيوش ابن مردنيش أمير مرسية، فقد كتب يقول إن عاصمة الخلافة لم يعد يسكنها إلا اثنان وثمانون ساكناً، يمكن أن نتصورهم من أفراد الأسر الوجيهة، ولكن الدمار على ما يظهر كان تاماً، بحيث وجب إعادة بناء البيوت والقصور التي دمرتها الحرب. وقد كان مصير المرية على الصورة نفسها، وهي التي احتلها القشتاليون ما بين عام ٥٤٢هـ/ ١١٤٧م و٥٥١هـ/ ١١٥٧م فلم تستعد على ما يظهر مستوى السكان ومستوى النشاط اللذين جعلا منها أيام المرابطين أحد مراكز الاقتصاد الرئيسية في شبه الجزيرة.

ويجدر بنا أن ننبه على أن التركيبة البشرية للسكان الأندلسيين التي كانت مهمة جداً أيام الخلافة لم تعد ذات بال في القرن الثاني عشر الميلادي. فالأندلسيون على ما يظهر قد أهملوا فكرة الاختلاف العرقي، فالعناصر السلافية والبربرية التي كانت تتمايز في القرن الحادي عشر قد نسيت ذلك، كما زال التفريق الذي كان واضحاً في عهد الإمارة بين المولّدين المحليين والعرب والبربر. وكان الكثيرون من مسلمي شبه الجزيرة يتمتعون بالنسب العربي، وقد يكون سبب ذلك الافتخار والأرستقراطية، في صف المسيرين وفي محيط العلماء على الأقل. فكانوا يعتبرون أنفسهم من العرب مهما كان أصلهم الحقيقي، وبهذا يتميزون عن البربر المغاربة الذين يؤلفون إطارات الحكم والجيش. ولم يكن التوافق غالباً بين المسلمين والإفريقيين، إلا أنه ينبغي عدم المبالغة كذلك بين تعارض الأندلسيين وحكم المرابطين والموحدين. بعيداً عن فترات الأزمات الحادة. ومما لا شك فيه أن الأرقّاء كانوا منبعاً متصلاً لتجديد السكان، ولكن معرفتنا عنهم أقل في هذه الحقبة من سابقتها. ويمكن الظن بأن استيراد العبيد، من الإناث على الخصوص، في العهود السابقة قد ولّد نوعاً من الاختلاط السكاني، ويظهر أن بعض الوثائق النصرانية المتعلقة بالاستيلاء على منورقة من قبل القشتاليين عام ٦٨٦هـ/ ١٢٨٧م الخاصة بنقص عدد العبيد من السكان تدل على أنّ أغلب سكان الجزيرة كانوا يعتبرون من السود أو من الخلاسيين، ولكن من اللازم إيجاد وثائق أخرى حتى نستطيع استخلاص أرقام تكون مقبولة لمجموع الأندلس أكثر من هذه الأرقام التي تثير الدهشة والتي لا تخص، من جهة أخرى، إلا فريقاً واحداً من العبيد.

ولقد رأينا ان المؤلفين العرب يميزون بين طائفتين اجتماعيتين من سكان الأندلس؛ الأولى هي الأرستقراطية، أو الخاصة، المؤلفة أساساً من حاشية القائمين على الحكم والإدارة وحاشية القصر والجيش والجهاز الإسلامي (القضاء)، أي مجموع الوزراء والكتاب من المستوى الرفيع، ورؤساء المصالح الحكومية وكبار موظفي

الإدارات الإقليمية، يضاف إليهم الأدباء الذي يعيشون في كنف السلطة ونخبة طبقة العلماء أو الفقهاء الذين يقومون على المسائل الدينية والإدارية المدنية (القضاة، والمحتسبون، . . . الخ) والثانية هي طائفة العامة من الناس المؤلفة من مجموع الرعيّة المشكّلة من دافعي الضرائب والمهنيين وصغار التجار والمتوسطين، وعامة الفلاحين في أوضاعهم الاجتماعية والاقتصادية المختلفة، الذين يعيشون سواء في المدينة أو ضواحيها أو النواحي القروية التابعة مباشرة للهيئة المدنية فتعمل على تزيين حدائقها وفحصها، أي السهل المحيط بها الذي تقوم فيه زراعة مكثفة (وتسمّى أيضاً هذه الطبقة: الرعية بمعنى «القطيع»). ويظهر أن طبقة الخاصة كانت تتألف في جزء كبير منها ممن يعيشون على رواتب ومعاشات تدفعها الخزينة أو بيت المال. ومن المؤكد أن الخاصة كانت تعيش كذلك من مداخيل عقارية مما يؤكد وجود أملاك كبيرة. ولكن الوثائق لا تظهر ذلك بوضوح في ما عدا أملاك السلطان، (التي لا نعرف عنها كذلك هل هي متميزة عن بيت المال). وفي مصادر الموحدين مثل مذكرات الأمير عبد الله نلاحظ وجود اقطاعات عقارية أو ضرائب لا نعرف طبيعتها الحقيقية بالضبط، وهل تدخل في ما يسمى الإقطاع في المشرق الإسلامي. ولكنها على ما يظهر لن تأخذ الحجم نفسه من الأهمية في الأندلس حتى ولا في العهود السابقة التي هي من دون شك أدنى مما كان في المشرق، وهكذا لا نرى في النظام الاجتماعي السياسي الذي احتفظ في عهدي المرابطين والموحدين بارتباطه المركزي الشديد بالدولة أيّ تشويه أو انحراف نحو الإقطاعية.

كانت المدن الأندلسية تنظيمات مهمة بالنسبة للعصر، وقد جرت محاولات لتقدير عدد السكان عن طريق تحديد متوسط إجمالي، انطلاقاً من المساحة الواقعة «ضمن الأسوار». وأكثر هذه التقديرات قبولاً حسابات ليوبلدو طريس بالباس، الذي يجعل عدد سكان الهكتار ٣٥٠ شخصاً. فتكون الأرقام المقبولة بصفة عامة في القرنين الميلاديين الحادي عشر والثاني عشر هي: ٣٧٠٠٠ نسمة في طليطلة (١٠٦ هك) وتكون بذلك من أكبر المدن، ثم ٢٧٠٠٠، في المرية (٧٩ هك) في أيام عزّها، ثم ٢٦٠٠٠ في غرناطة (٧٥ هك) و١٧٠٠٠ في سرقسطة (٤٧ هك) و١٥٠٠٠ في مالقة (٣٧ هك)، وتصل المساحة داخل سور بلنسية إلى ٤٤ هكتاراً، فيكون عدد سكانها بالتقريب ١٦٠٠٠ نسمة، وهو رقم نجده بطريقة أخرى انطلاقاً من عدد الدور الموجود في كشف المدينة الذي سجل عند استعادتها على أيدي النصارى. وتكون أهم هذه المدن مدينة اشبيلية التي وصلت في القرن الثاني عشر الميلادي داخل سورها تحت الحكمين المرابطي والموحدي إلى مساحة تقرب من ٢٠٠ هكتار (وهو تقدير يختلف باختلاف المؤلفين)، مما يتناسب مع ٧٠٠٠٠ نسمة. وعلى ما يظهر لم تكن كل هذه المساحة مبنية، فنحن، إذن، امام مجتمع مدني واضح حتى لو أخذنا هذه الأرقام بحذر. وكانت كل مدينة من هذه المدن المهمة تلعب دور المركز بالنسبة إلى منطقة

مقيدة بها اقتصادياً وسياسياً وجبائياً، وقد قامت ممالك الطوائف حول هذه المدن الإقليمية، كما قامت من بعد الحكومات الكبرى المستقلة في العصور التالية (بلنسية ومرسية وألمرية ومالقة وجيان، أو حول مراكز أشد تواضعاً مثل شِلْب (Silves)).

ونحن نعرف هذا المظهر المدني عن طريق الجغرافيين بصورة أفضل نسبياً، وأشهرهم الإدريسي المتوفى ٥٦١هـ/١١٦٦م. وهو مظهر لا يختلف عما نعرفه عن المدن الإسلامية التقليدية، والمغربية على الخصوص. فهناك القصبة التي تشرف غالباً على المدينة والتي تسكنها حامية حكومية يسيرها قائد (شاطبة، أوريولة وبطليوس...) وقد تكون قصبة بعض المدن محل إقامة الأمير (ألمرية ومالقة) الذي يمكنه أن يقيم في قصر حكومي في مدن السهول (الكازار: القصر) (قرطبة، بلنسية، مرسية، إشبيلية). أما نقط التجمع الأساسية في المدينة وأماكنها العامة فهي: الجامع الكبير (أهمها جامع إشبيلية الذي بناه الموحدون) والحمامات والأسواق والخانات. وكانت الادارات العامة تعهد مبدئياً للموظفين الذين نجد لهم صورة مفصلة في كتاب الحسبة لابن عبدون الإشبيلي الذي كتبه عام ٥٠٠هـ/١١٠٠م في بداية عهد المرابطين، والمحتسبون هم شرطة الأسواق. فيقوم المحتسب أو «صاحب السوق» على أمور الأبنية والطرقات وسلوك الناس فيراقب على وجه الخصوص الحانات وأمكنة الدعارة، فقد كانت النساء يذهبن بمفردهن بداعي زيارة القبور التي تصبح بذلك أماكن خاصة للمواعيد. أما الإدارات المدنية الأخرى فهي مراكز الشرطة (صاحب الشرطة) وديوان المدينة (صاحب المدينة) ولكل من هذين الموظفين أعوانه الخاصون (الأعوان) الذين قد يصل عددهم إلى عشرة في كل حي في مدينة مثل اشبيلية. فإذا أخذنا كلام ابن خلدون يكون مجموع الموظفين الذين تعينهم أو تخلعهم السلطة السياسية (السلطان) تحت إمرة أرفعهم درجة وهو القاضي، أي الحاكم الشرعي، الذي يكون بجانبه تابع له يدعى الحكيم أو قاضي الأمور البسيطة، وعدد من الملحقين المكلفين بتسجيل عقود النكاح والإرث، ... إلخ. وكان من خصائص الأندلس تلك الأهمية التي تولى المجالس الشورى. والمجلس مؤلف من أصحاب الفتوى (فقهاء ومستشارون) الذين يساعدون القاضي الأول. ويرى ابن عبدون أنه من المفضل أن يكون للقاضي علاقات خاصة متينة مع وزير الحاكم. وقد كان تنظيم المدن الأخرى من دون شك على النسق نفسه ولو كان الموظفون المرتبطون بالقاضي أقل، وأن القضاة لم يكونوا ممثلين في جميع النواحي.

ويجب أن نعترف أننا لا نعرف جيداً حقيقة وجود طبقة من كبار التجار ولا الدور المناسب الذي يسند إليها في هذا المجتمع وفي الاقتصاد الذي يقوم عليه، ولا حقيقة المبادلات على مستوى المسافات الكبيرة. والطبقات الاجتماعية التي تظهر في طبقات الشعراء والأدباء التي يدرسها ابن سعيد في النصف الأول من القرن الهجري السابع/الثالث عشر الميلادي ليس فيها ما يدل على «بورجوازية». ولا يمكن الأدباء، في نظره، إلا أن يكونوا ملوكاً أو وزراء أو كتاباً أو قضاة أو موظفين، وقوّاداً أحياناً.

ويقول آخر يجب أن يكونوا من العاملين بصفة أو بأخرى في جهاز الدولة الإسلامية. أما الأخبار الخاصة بالتجار بصورة عامة فهي قليلة وغالباً غامضة. والأخبار الوحيدة الدقيقة هي المأخوذة من وثيقة الجنيزة في القاهرة التي تتحدث عن تجار يهود من المرية في عهد المرابطين. وتدل بعض كتابات القبور في المرية التي ترجع إلى هذا العهد على أن أصحابها ليسوا من هذه المدينة بل من مدن أندلسية أخرى وبعضهم من الإسكندرية. ويذكر الجغرافيون النشاط التجاري المهم جداً في هذه المدينة التي كانت أحد أهم مرافىء المتوسط الغربي. كما نعرف أن أهم مراكز الحياة الاقتصادية كانت في كل مدينة تدعى القيصرية حيث تتركز تجارة التحف والطرف. ولكن كتب الحسبة لا تزّودنا كثيراً بالتفاصيل الدقيقة الخاصة بالتجارة الصغيرة في الأسواق التي كان يقوم عليها عدد كبير من المهنيين والباعة الذين يشتغلون في أمور مختلفة عديدة ترتبط بدائرة المدينة على مستوى متواضع. ولا زلنا نأمل في الحصول على معطيات جديدة وفيرة في هذا المجال وفي مجالات أخرى من مجموعات الفتاوى لكبار القضاة لذلك العهد، والتي شرع باستغلالها من عهد قريب.

وقد بدأ دور الأقليات اليهودية والمسيحية، التي كانت لا تزال ملحوظة في القرن الحادي عشر الميلادي كما قلت سابقاً، يتناقص في القرن الثاني عشر الميلادي، وعلى الخصوص في عهد الموحدين على ما يظهر. ولا بد من أخذ عمليات اعتناق الإسلام التي كانت تتم بصورة عفوية فورية أو بغيرها في الاعتبار، وعمليات الهجرة والنزوح وبعض الأحيان النفي والطرد التي حصلت في أزمة التشدد المتبادل بين النصارى والمسلمين في عهد الحروب الصليبية وحروب الاسترداد. ففقد المجتمع الأندلسي تدريجياً صفة التعدد العرقي التي طالما وصفت بالفسيفساء العرقية البشرية والدينية والثقافية إلى حد ما، تلك الصفة التي كانت تميزه في عهوده الأولى، ليصبح مجتمعاً مسلماً وعربياً في أغلبيته. ولم يبق لنا مستند واحد عن اللغة الرومانسية المحلية بعد القرن الحادي عشر الميلادي. وقد برهن المؤرخ الأمريكي ر.ا. بيرنز جيداً عن هذه الحقيقة في منطقة بلنسية ومرسية حيث لم يستطع المسلمون المحليون التفاهم مع الظافرين الجدد في حرب الاسترداد التي وقعت في منتصف القرن الثالث عشر الميلادي إلا بواسطة المترجين الذين ذكرتهم المصادر النصرانية. وهذا التوحيد الثقافي يصح في المحيط القروي كما يصح في المحيط المدني، مما جعل الغازي النصراني يجد نفسه أمام مجتمع متجانس في القرنين الثاني عشر والثالث عشر الميلاديين/ السادس والسابع الهجريين.

٢ ـ المجتمع القروي

إننا لم ندرس الهيئة الاجتماعية التي كانت منتشرة في القرى الأندلسية إلا قليلاً، لأن النقص في المصادر لا يسمح بمقاربتها إلا بصعوبة. وغالباً ما يوصف

أفراد هذا المجتمع بكلمة «بؤساء» القرى الإسلامية في الأندلس. وقد ارتبطت معيشة عمّال القرى اقتصادياً واجتماعياً وخراجياً بالمدن التي استغلتهم بشكل مستمر. وكانت أداة هذا الاستغلال غياب الملكية الزراعية الكبرى. وتستند هذه النظرة إلى الأمور بدرجة أولى من دون شك إلى كتلة السكان الكبيرة المؤكدة للمدن، ثم إلى كثرة تكرار الاستثمار المشترك في المستندات الوثيقية ومجموعات الاستشارات القانونية أو الفتاوى. وقد تم رسم صورة حديثة مختلفة كثيراً لهذا المجتمع القروي استناداً إلى وثائق نصرانية حول المسلمين أثناء حروب الاسترداد وعلى معطيات حفرية أثرية. فنلاحظ مثلاً في منطقة بلنسية وجود تجمعات قروية كثيفة تدعى الجماعات التي تتصل مباشرة بالملك أو بالسلطات الجديدة المؤلفة من الأعيان في غالب الأحيان في الحفاظ على الشروط الجبائية السابقة نفسها، وذلك بالاستناد إلى مصادر نصرانية معاصرة لفترة احتلال القشتاليين والأراغونيين للبلاد، وهي مصادر وفيرة نسبياً. وعلى العكس من الفكرة السائدة حول وجود ضرائب مرهقة تثقل كاهل الفلاحين المسلمين ظهر أن هذه الضرائب كانت معتدلة وأنها لم تبتعد أساساً عن النص الإسلامي للخراج. وعلى كل حال لا تشير الشهادات التي نملكها إلا إلى ضرائب حكومية لا تنطوي على أي طبيعة إقطاعية فرضت كحقوق على الأرض والإنسان.

وكان هؤلاء المسلمون القرويون يديرون بأنفسهم عدداً كبيراً من القصور المنتشرة في الريف وذلك بحسب الروايات في وثائق حروب الاسترداد وبخاصة في أخبار مذكرات ملك أراغون جاك الأول الذي استعاد بلنسية، وقد سلمت هذه القصور إلى النصارى المنتصرين بواسطة مجالس تتألف من أعيان المسلمين أو من مسيريهم السابقين. وتتأكد هذه الملاحظات بعد الفحوص الأثرية، فالأبحاث التي جرت على هذه الأماكن الإسلامية المحصنة التي لا زالت إلى الآن تملأ البقاع الإسبانية أظهرت أن بنيتها لا تتماثل مع قصور الإقطاعيين في الغرب التي كانت مخصصة لإيواء الأمراء أو بعض الحاميات الصغيرة المكلفة بتأطير السكان. بل إنها في واقع الأمر إما قرى صغيرة بسيطة قائمة على مرتفع وتحتضن السكان القاطنين المستقرين، وإما مسوّرات تستخدم أساساً كملجأ مؤقت لسكان القرى المحيطة بها. من هذه الوقائع ومن وقائع أخرى يمكن أن نستنتج أن الريف الأندلسي كان مسكوناً بصفة غالبة من قبل طوائف وجماعات من الفلاحين الملّاكين، وكانت بينهم روابط واستقلالية أكثر كثيراً مما كان معروفاً عامة عن فلاحي الإقطاع، ويمكن أن نضيف أن بعض الفتاوى قد أظهر حديثاً أن هذه البنية للجماعات وللقصور الجماعية التي كانت بمثابة ملاذ لا علاقة لها بالملاك الإقطاعيين. فهي تدعم، إذن، هذا التفسير الذي يقوم في الأصل على الوثائق النصرانية وعلى الوقائع الأثرية.

يمكن أن نضيف كذلك في عملية دعم هذه الرؤية للمجتمع القروي الأندلسي، وبخاصة ببعض المناطق الشرقية مثل جُزر البليار أو المناطق الأخرى

الأندلسية، شهادة تشهد بها أسماء البقاع والأماكن التي تحمل أسماء الناس. فقد كانت الأمكنة المأهولة من مداشر وقرى في هذه المناطق من إسبانيا القديمة المسلمة، تحمل غالباً أسماء عائلات حقيقية تتركب من كلمة «بنو» التي تدل على أن الناس هم أبناء فلان تذكرة للحفدة، ومن الاسم الشخصي لأحد الأجداد. فالمدشر أو الدوار المدعو «بنيالي» مثلاً يدل على أن سكانه هم بنو علي فهم ينحدرون من جد واحد هو علي. وتدل أسماء الأمكنة هذه على سكان من العرب والبربر وعلى ترابط دائم بين هذه المجموعات الأسرية والأرض التي يملكونها. وتظهر الفتاوى التي تمت دراستها من عهد قريب في هذا المجال تأكيداً لوجود مجتمعات مصغرة قروية قائمة على القربى وهي على ما يظهر قريبة مما استمر وجوده في المغرب إلى العصور الحديثة. وقد اعترف القاضي ابن رشد قاضي قرطبة (وجدّ العالم الفيلسوف الكبير ابن رشد الذي عاش في عصر الموحدين وعرفته النصارى باسم افروِيس) كما تظهره إحدى الاستشارات القانونية التي وقعت في عصر المرابطين حول محلة ريفية أو قرية مؤلفة من عدة أحياء أو (دواوير) يحمل كل منها اسم مجموعة أو قوم، فاعترف لهم القاضي بملكيتهم وملكية آبائهم. وهناك فتوى أخرى لهذا القاضي تتعلق كذلك بقرية تسكنها جماعة تتألف من أبناء عمومة (وفي العربية هي دلالة حرفية على ذلك وعلى قرابة من صلب ذكر) يطالبون باستخدام جماعي عادل لقناة ري أو ساقية عوضاً عن الاستخدام التعسفي لمياهها الذي يقوم به واحد منهم ظلماً، بعد أن أقام مطحنة تستنفد جزءاً كبيراً من المياه بمساعدة السلطات، وهو ماء ضروري لري أرض هذه الجماعة القروية.

وقد كان سقي الأراضي أحد أهم المظاهر في مجتمع الأندلس القروي واقتصاده. فلم تقتصر الهويرتاس (الحدائق) في السهول الساحلية وفي الوديان الأندلسية على المناطق المسقية المحيطة بالمدن الكبرى كبلنسية ومرسية أو غرناطة، بل قامت جماعات عديدة قروية على استغلال الفلج (Vega) مهما كان صغيراً وريه بتحويل مجاري المياه التي كانت في الغالب صغيرة متواضعة. وقد بدأت الأبحاث الأثرية حول هذه النقطة بتجديد معارفنا حول تنظيم المجتمعات القروية الأندلسية عن طريق دراسة الحياة المادية. فبينت الأعمال التي أجريت في ميورقة مثلاً، أهمية الاصلاحات وجّر المياه التي حققتها جماعات الفلاحين المسلمين، سواء تعلق ذلك بالمدّرجات المسقية بواسطة نظام الخزانات والأقنية أو بجر المياه الجوفية مما يشبه بصورة مصغرة أقنية إيران أو الصحارى. وتظهر أسماء الأماكن مرة أخرى حول هذه النقطة بوضوح تام الترابط بين أنظمة الري القائمة على أبراج الماء المنسوبة إلى قوم بعينهم وإلى تجزئة المجتمع جماعات جماعات، تُظهر تسمياتها القرابةَ بينها. يظهر ذلك جلياً في سهل جانديا على الساحل الشرقي حيث احتفظت لنا إحدى الوثائق النصرانية السابقة بقليل لاستعمار الأراضي الذي وقع في ٦٣٧هـ/ ١٢٤٠م، بوصف دقيق لنظام توزيع المياه

في العهد السابق لاسترداد شبه الجزيرة، حيث نجد فيها القرى التي تتناوب على المياه بالدور كما نص العرف، ويحمل بصفة غالبة أسماء الأشخاص كما سبق الذكر، ولا يزال بعضها قائماً إلى الآن: بني أرغو، بني فلا، بني إيطو، بني روغات... الخ.

خامساً: تدمير المجتمع الإسلامي الأندلسي: المدجّنون في خاتمة المطاف

لم يعد ممكناً فصل تاريخ الأندلس عن التاريخ المغربي منذ إلحاق ممالك الطوائف الأندلسية بالمغرب الذي قام به الأمير المرابطي يوسف بن تاشفين ما بين ٤٨٣ و٤٨٧هـ/ ١٠٩١ ـ ١٠٩٤م إلى الثورة على الموحدين عام ٦٢٦هـ/١٢٢٨م، وذلك باعتبار الحكم في الأندلس أصبح بيد السلطة القائمة في مراكش وتنتشر على الجزء الأكبر أو على كلية الأرض الإسبانية الإسلامية، بواسطة قوات عسكرية بربرية وأطر حاكمة تنتمي في جزء كبير منها إلى تلك الفروع التي استوطنت شبه الجزيرة.

وقد ساد الأندلس منذ نهاية القرن الحادي عشر الميلادي إسلام آخر، إسلام مدجّن، إسلام هؤلاء الذين بقوا بأعداد مهمة في الأقطار التي استعادها النصارى. هؤلاء المسلمون المدجنون في القرن الثاني عشر لم تهتم بهم الدراسات فبقي تاريخهم غير معروف بصورة جيدة. ويبدأ تاريخهم مع استيلاء الفونس السادس على طليطلة عام ٤٧٨هـ/ ١٠٨٥م، ويظهر أن المسلمين قد بقوا في طور أول في المدينة وفي المنطقة بأعداد كبيرة، حسب اتفاقية مع ألفونس السادس، من دون شك، الذي عين على المدينة حاكماً مستعرباً نصرانياً هو سيزناندو دافيديز وفرض ضريبة على المسلمين تدعى أليسور (وهي العشر بحسب النصوص القرآنية). ويذكر **كتاب وفيات الأعيان** بعض العلماء المسلمين المتوفين في طليطلة بعد الفتح النصراني.

ومع ذلك، فإن الوثائق الخاصة بهؤلاء المسلمين في طليطلة نادرة جداً، مما يظهر أنهم تناقصوا بسرعة نسبية، وبقي العنصر النصراني الإسباني موجوداً بشكل ملحوظ. ومن المحتمل أن تكون أحوالهم قد مالت إلى الضعف، بسبب التهديد المتصل المسلط على المدينة من جانب المرابطين ابتداء من عام ٤٧٩هـ/١٠٨٦م. فنحن نعرف أن الجامع الكبير قد تحول إلى كاتدرائية على الرغم من الوعود الكبيرة باستبقائه (ومعنى ذلك أن مركز المدينة قد أخلي من سكانه المسلمين)، وقد يكون ذلك بسبب الضغط من جهة «التحزب الفرنجي الكلونياني» (Franco-Cluniac Party) الذي كانت تترأسه الملكة كونستانس وأسقف طليطلة برنار دو سيدراك. وقد حصل الشيء نفسه من دون شك في مملكة طليطلة القديمة، على الأقل في جزئها الشمالي، الذي بقي في أيدي النصارى بعد الغزو المرابطي.

وليس من المحتمل أن تكون قد بقيت جماعات مسلمة مهمة في شمال البرتغال ووسطه بعد استرداده ما بين القرن الحادي عشر ومنتصف الثاني عشر الميلاديين. فقد وقعت كما نعرف مذابح كبيرة بعد سقوط مدن هذه المناطق، شنتمرية ولشبونة، ولسنا نتوفر على شهادات تثبت وجود المسلمين بعد ذلك في الوسط القروي. بينما بقيت على العكس من ذلك جماعات مسلمة كثيرة جداً في أراغون، وثانوية في قطلونية الجديدة. وبقيت نصوص استسلام مدينتين استرجعتا في القرن الثاني عشر محفوظة وهما تطيلة ٥١٣هـ/١١١٩م وطرطوشة ٥٤٣هـ/١١٤٨م. ففي هاتين الحالتين، كان على المسلمين إخلاء «السفيتاس» (المدينة المحاطة بالأسوار) والانتقال إلى الضواحي مع احتفاظهم بأملاكهم وبقائهم على دينهم وحقوقهم وعاداتهم فلا يدفعون للملك سوى الذمة. وكانت الشروط المفروضة على القرويين مماثلة، كما يظهره نص الاستسلام الخاص بالمسلمين في عدد من «القصور» في وادي إيبرو فوق طرطوشة الذي لا يزال محفوظاً. وقد ذكرنا سابقاً معاهدات العديد من الجماعات المسلمة في القرن الثالث عشر في مناطق بلنسية التي تنص على شروط مشابهة حين دخول القطلونيين والأراغونيين.

ويبدو أن أحوال المسلمين الاجتماعية في أراغون قد تطورت رغم بقائها متميزة نسبياً. فبقيت جالية مدنية مهمة رغم نزوح عدد كبير من النخبة السياسية والاجتماعية والثقافية. فنجد العديد من أسر هذه المنطقة قد استقرت في مدن جنوبية مثل بلنسية. ومن هذه الحالات المعروفة الفيلسوف الكبير ابن باجة الذي كان وزيراً للحاكم المرابطي في سرقسطة ابن تفلويت ما بين ٥٠٤ و٥١٢هـ/ ١١١٠ و١١١٨م، الذي غادر المدينة بعد سقوطها بيد النصارى عام ٥١٢هـ/١١١٨م وقضى آخر أيامه في أراضي المرابطين. وكان أكثر سكان المدن على ما يظهر من الحرفيين. كما يظهر أن قرى وادي إيبرو التي كانت تستغل زراعة مسقية في أغلبها قد تدرجت نحو نظام وجهاء وأعيان وأشكال من التبعية الاجتماعية والاقتصادية، اشتهر منها حالة تدعى «أشريكو» وهي كلمة من أصل عربي «الشريك» التي تدل على نوع من مستعمر جزئي (عقد يربط المالك والفلاح بشروط مختلفة). ويبدو كذلك استمرار وجود جماعات كثيرة ترتبط بالملك أو بأعيان كبار أراغونيين أو بالكنيسة. وكانت أحوالها غير معروفة إلى عهود متأخرة. ونحن على علم أفضل بأحوال هؤلاء المسلمين المدجنين في القرن الثالث عشر الميلادي/ السابع الهجري في بلنسية بفضل الجهود التي بذلها ر.ا بيرنز.

وليس من أغراض هذه المقالة القصيرة ذكر أحوال هؤلاء المسلمين المفصلة خلال الاحتلال النصراني التي تتفاوت كثيراً حسب المناطق. فقد أردت أن أذّكر فقط بالأوضاع التي ختمت تاريخ هذا المجتمع الإسلامي الأندلسي. فعلى الرغم من تعايش مؤقت للحضارتين، ومن احتكاك إحداهما بالأخرى، ومن التأثير المتبادل الذي نشأ عنه فن المدجنين الذي يعدّ مثالاً جيداً لهذا التعايش، على الرغم من ذلك كله لم

يحصل امتزاج دائم، بل بقيت الأمور على شكل عملية طفيلية حسب تعبير بيرنز. وفي رأيي أنه حصل تراصف وتراكب لمجتمعات تناقض بعضها بعضاً في إطار تفوّق عام سياسي واجتماعي واقتصادي للنصارى على المسلمين، مما لا يمنع انتقال إرث ما من إحدى الحضارتين إلى الأخرى، مثال ذلك في مجال الزراعة المسقية حيث تعلّم النصارى كل شيء تماماً من المسلمين. ثم إن الوعود التي أعطيت عند الاسترداد لم تنفذ في الغالب، بسبب التناقض الفكري والتنظيمي أو من قلة ذمّة المتصرين. وقد فُرض على المسلمين في أغلب الأحيان نظام أعياني إقطاعي حوّلهم إلى وضعية جعلتهم مقيدين بشدة اقتصادياً واجتماعياً بالأسياد النصارى. ثم إن رضوخ المسلمين للسلطة السياسية النصرانية ليس من الأمور السهلة في شريعتهم، فانتهى هذا الوضع بعد مدة تتفاوت من حيث طولها إلى صراع ظاهر أو باطن وصل إلى فرض التخلي عن الإسلام بالقوة، وانتهى إلى طرد المسلمين.

المراجع

Books

Arié, Rachel. *España musulmana (siglos VIII-XV)*. Edited by M. Tuñon de Lara. Barcelona: Labor, 1982. (Historia de España; vol. 3)

Avila, María Luisa. *La Sociedad hispano-musulmana al final del califato (aproximación a un estudio demográfico)*. Madrid: C.S.I.C., 1985.

Barceló, Miquel, Helena Kirchner and Joseph M. Lluro. *Arqueología medieval en las afueras del «medievalismo»*. Barcelona: Editorial Crítica, c1988. (Crítica/Historia medieval)

Barceló, Miquel, María Antonia Carbonero and Ramón Martí. *Les Aigües cercades (Els qanat (s) de l'illa de Mallorca)*. Palma de Mallorca: Institut d'Estudios Balearics, 1986.

Bazzana, André, Patrice Cressier et Pierre Guichard. *Les Châteaux ruraux d'al-Andalus: Histoire et archéologie de ḥuṣūn du Sud-Est de l'Espagne*. Madrid: Casa de Velázquez, 1988.

Benassar, Bartolomé. *Histoire des espagnols*. Paris: Armand Colin, 1985. Vol. 1: *VI^e - XVII^e siècle*.

Bolens, Lucie. *Agronomes andalous du Moyen-Age*. Genève: Droz, 1981. (Etudes et documents (Université de Genève, département d'histoire générale); 13)

Bosch Vilá, Jacinto. *Albarracín musulmán*. Teruel, 1959-. (Historia de

Albarracín y su sierra, dirigida por Martín Almagro; t. 2)

——. *Los almorávides*. Edited by Emilio Molina. 2nd ed. Granada: University of Granada, 1990. Fascimile of the Tétouan edition, 1956.

——. *La Sevilla islámica, 712-1248*. 2nd ed. Sevilla: Universidad de Sevilla, 1984.

Bulliet, Richard W. *Conversion to Islam in the Medieval Period: An Essay in Quantitative History*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1979.

Burns, Robert Ignatius. *Islam under the Crusaders: Colonial Survival in the Thirteenth-Century Kingdom of Valencia*. Princeton, NJ: Princeton University Press, 1973.

——. *Muslims, Christians, and Jews in the Crusader Kingdom of Valencia: Societies in Symbiosis*. Cambridge [Cambridgeshire]; New York: Cambridge University Press, 1984. (Cambridge Iberian and Latin American Studies)

Cagigas, Isidro de las. *Minorías étnico-religiosas de la edad media española*. Madrid: Instituto de Estudios Africanos, 1947-1948. 2 vols.

Vol. 1: *Los mozárabes (La Cuestión mozárabe y el califato andaluz)*.

Vol. 2. *Los mudéjares*.

Chalmeta, Pedro. «España musulmana.» in: *Historia General de España y América*. Madrid: Rialp, [1981?-1989?].

——. *El Señor del zoco en España*. Madrid: Instituto Hispano-Arabe de Cultura, 1973.

—— and Pierre Guichard. *Al-Andalus: Musulmanes y cristianos (siglos VIII-XIII)*. Edited by Antonio Domínguez Ortiz. Barcelona: Planeta, 1989. (Historia de España; vol. 3)

Chejne, Anwar G. *Muslim Spain: Its History and Culture*. Minneapolis, MN: University of Minnesota, 1974.

Dozy, Reinhart Pieter Anne. *Histoire des musulmans d'Espagne jusqu'à la conquête de l'Andalousie par les almoravides (711-1110)*. 2ème éd. Leyde: E. J. Brill, 1932. 3 vols.

Glick, Thomas F. *Irrigation and Society in Medieval Valencia*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1970.

——. *Islamic and Christian Spain in the Early Middle Ages: Comparative Perspectives on Social and Cultural Formation*. Princeton, NJ: Princeton University Press, 1979.

Guichard, Pierre. *L'Espagne et la Sicile musulmanes aux XIe et XIIe siècles*. Lyon: Presses universitaires, 1990.

——. *Les Musulmans de Valence et la Reconquête (XIe-XIIIe siècles).* Damascus: Institut français de Damas, 1990-1991.

——. *Structures sociales «orientales» et «occidentales» dans l'Espagne musulmane.* Paris: Mouton, c1977. (Civilisations et sociétés; 60)

Ibn Ḥazm, Abū Muḥammad 'Alī Ibn Aḥmad. *El Collar de la Paloma: Tratado sobre el amor y los amantes.* Traducido del Arabe por Emilio García Gómez. 2nd ed. Madrid: Sociedad de Estudios y Publicaciones, 1967.

Instituto Velázquez (Madrid). *La Casa hispano-musulmana: Aportaciones de la arqueología.* Granada: Publicaciones del Patronato de la Alhambra y Generalife, 1990.

Khalis, Salah. *La Vie littéraire à Séville au XIe siècle.* Alger: S.N.E.D., 1966.

Lagardère, Vincent. *Le Vendredi de Zallaqa: 23 octobre 1086.* Paris: L'Harmattan, 1989.

Lévi-Provençal, Evariste. *Histoire de l'Espagne musulmane.* Nouv. éd. rev. et augm. Paris: Maisonneuve et Larose, 1950-1967. 3 vols.

—— and Emilio García Gómez. *El Siglo X en primera persona: Las «memorias» de 'Abd Allah, último rey ziri de Granada destronado por los Almorávides (1090).* Madrid: Alianza Editorial, 1980.

Miles, George Carpenter. *The Coinage of the Umayyads of Spain.* New York: American Numismatic Society, 1950. 2 vols. (Hispanic Numismatic Series; Monograph no. 1)

Pastor de Togneri, Reyna. *Del Islam al Cristianismo: En las fronteras de dos formaciones economico-sociales.* Barcelona: Peninsula, 1975.

Pérès, Henri. *La Poésie andalouse en arabe classique au XIe siècle; ses aspects généraux, ses principaux thèmes et sa valeur documentaire.* Paris: Libraire d'Amérique et d'Orient, 1937.

Ribera y Tarragó, Julián. *Disertaciones y opúsculos.* Madrid: Impr. de E. Maestre, 1928. 2 vols.

Simonet, Francisco Javier. *Historia de los mozárabes de España.* Madrid: Estab. tip. de la viuda é hijos de M. Tello, 1897-1903.

Soufi, Khaled. *Los Banu Yahwar en Córdoba (1031-1070 d. J.C., 422-462 H.).* Córdoba: Real Academia de Córdoba, 1968.

Tibi, Amin T. (tr.). *The Tibyan: Memoirs of 'Abd Allāh b. Buluggin, Last Ziri Amir of Granada.* Leiden: E. J. Brill, 1986.

Torres Balbás, Leopoldo. *Ciudades hispanomusulmanas.* Introducción y conclusión por Henri Terrasse. 2a ed. Madrid: Dirección General de Relaciones Culturales, Instituto Hispano-Arabe de Cultura, 1985.

Urvoy, Dominique. *Le Monde des ulémas andalous du Ve/XIe au VIIe/ XIIIe siècle: Etude sociologique*. Genève: Droz, 1978.

Vernet Gines, Juan. *Literatura árabe*. Barcelona, [n. d.].

Viguera, María Jesús (ed.). *La Mujer en al-Andalus: Reflejos históricos de su actividad y categorías sociales*. Sevilla; Madrid: Universidad Autónoma de Madrid, 1989.

Wasserstein, David. *The Rise and Fall of the Party-Kings: Politics and Society in Islamic Spain, 1002-1086*. Princeton, NJ: Princeton University Press, c1985.

Periodicals

Almagro, Antonio. «Planimetría de las ciudades hispanomusulmanas.» *Al-Qanṭara*: vol. 8, 1987.

Asín Palacios, Miguel. «Un códice inexplorado del Cordobés Ibn Ḥazm.» *Al-Andalus*: vol. 2, 1934.

Barceló, Miquel. «El Hiato en las acuñaciones de oro en al-Andalus, 127-316/ 744 (5)- 936 (7).» *Moneda y Crédito* (Madrid): no. 132, March 1975.

Lagardère, Vincent. «La Tarīqa et la révolte des Murīdūn en 539H./1144 en Andalus.» *Revue de l'occident musulman et de la Méditerranée:* vol. 35, 1983.

Sánchez Albornoz, Claudio. «Espagne préislamique et Espagne musulmane.» *Revue historique*: vol. 237, 1967.

أصلح للمعالي:
عن المنزلة الاجتماعية لنساء الأندلس

ماريا ج. فيغيرا[*]

أولاً: شعر المرأة: التعبير عن الحب

تعكس الأشعار التي كتبتها نساء شاعرات من الأندلس[1]، أو التي وضعت على ألسنتهن، قدراً ملحوظاً من روح المبادرة الشخصية من جانبهن: إنهن لا يظهرن، كما ترينا هذه الأشعار، مقيّدات بأية عوائق واضحة، وهن يُظهرن حرية مدهشة في التعبير عن مشاعر الحب لديهن وإشباع هذه المشاعر. ولربما تكون أكثر الأشعار شهرة في هذا المجال هي تلك المنسوبة إلى الأميرة الأموية ولاّدة، ابنة خليفة قرطبة المستكفي، الذي حكم فترة قصيرة (حكم في ٤١٦هـ/ ١٠٢٥م). وبكلمات و. هونرباخ (W. Hoenerbach) فإنه «إذا كانت الرومانسية وجدت فيها سيدة مميزة، فإن قرننا الواقعي

(*) ماريا ج. فيغيرا (María J. Viguera): رئيسة قسم اللغة العربية في جامعة قلعة النهر في مدريد.
قام بترجمة هذا الفصل فخري صالح، وراجعتها نوال حشيشو كمال.

(١) ظهرت مؤخراً ثلاثة كتب حول الموضوع: Maḥmud Sobḥ, *Poetisas arábigo-andaluzas*, Biblioteca de ensayo; 7 ([Granada]: Diputación Provincial de Granada, [1985?]); Teresa Garulo, *Diwan de las poetisas de al-Andalus*, Poesía Hiperión; 92 (Madrid: Hiperión, [1986]), and María Jesús Rubiera Mata, *Poesía femenina hispanoárabe* (Madrid, 1989).

انظر أيضاً: J. M. Nichols, «Arabic Women Poets in al-Andalus,» *Maghreb Review*, no. 4 (September-December 1981), pp. 85-88, and 'Abd al-Kareem al-Heitty, «The Collection and Criticism of the Work of Early Arab Women Singers and Poetesses,» *Al-Masāq*, vol. 2 (1989), pp. 43-47.

(٢) Wilhelm Hoenerbach: «Notas para una caracterización de Wallāda,» *Al-Andalus*, vol. 36 (1971), pp. 467-473, and «Zur Charakteristik Wallādas der Geliebten Ibn Zaidūn,» *Die Welt des Islams*, vol. 13 (1971), pp. 20-25.

اكتشف فيها المرأة المتحررة»[٢]. أما شاك (Schack) فيشير إليها بـ «ولاّدة الجميلة الحكيمة»[٣]، بينما يقارب كور (Cour)، عام ١٩٢٠، المسألة من منظور مختلف تماماً، إذ يجد في هذه المرأة الشاعرة «التحرر شبه الكامل في مواجهة «قلعة» الجنس... [والقدرة] على السخرية من الآداب الاجتماعية.. وان قوة الحب لدى فتاة مثلها تختلف عن مجرد وجود الممارسة الجسدية؟! إن ولادة تنهي علاقتها مع ابن زيدون «بسبب خصامها معه الذي جاوز حده» كما أن أشعارها تظهر، بصورة أكثر انفتاحاً من سلوكها، أن «الحرية التي امتلكتها حافظت عليها في مواجهة الجنس المحض»[٤].

دعونا نتأمل بعض الأمثلة من أشعار ولادة، بادئين بقصيدتها التي يقول البيت الأول فيها: أنا والله أصلح للمعالي[٥]:

أنــا والله أصـــلــح لــلــمــعــالي	وأمــشـي مِـشـيـتـي وأتـيـهُ تـيـهـا
وأمكّن عاشقي من صحن خدّي	وأعـطـي قـبـلـتـي مـن يـشـتـهـيـهـا

إنها عبارات لها طابع التحدي. وفي موضع آخر تقول[٦]:

تـرقّـب إذا جـنَّ الـظـلامُ زيـارتي	فـإني رأيـت الـليل أكـتـمَ لـلـسـرّ
وبي منك ما لو كان بالشمس لم تَلُحْ	وبـالـبـدرِ لم يـطـلـعْ وبـالـنـجـم لم يَسْرِ

إنها مجرد عينات قليلة من شعر بعيد عن الاحتشام. لكن ولاّدة لم تكن المثال الوحيد[٧]: فهناك نساء أندلسيات، من عصور مبكرة، كشفن بصراحة عن عشقهن

---

(٣) Adolf Friedrich von Schack, *Poesie und Kunst der Araber in Spanien und Sicilien*, 3rd ed. (Sevilla, 1981), Spanish translation: *Poesía y arte de los árabes en España y Sicilia*, translated by D. Juan Valera, reprinted (Madrid: Hiperión, [1988]), p. 300.

(٤) نقلاً عن: Henri Pérès, *La Poésie andalouse en arabe classique au XI^e siècle; ses aspects généraux, ses principaux thèmes et sa valeur documentaire*, 2ème éd. rev. et corr. (Paris: Adrien Maisonneuve, 1953), Spanish translation: *Esplendor de Al-Andalus: La Poesía andaluza en árabe clásico en el siglo XI: Sus aspectos generales, sus principales temas y su valor documental*, translated by Mercedes García Arenal (Madrid: Hiperión, 1983), vol. 2, p. 249, n. 3.

(٥) أبو العباس أحمد بن محمد المقري، **نفح الطيب من غصن الأندلس الرطيب**، تحقيق إحسان عباس، ٨ ج (بيروت: دار صادر، ١٩٦٨)، ج ٤، ص ٢٠٥؛ Sobḥ, *Poetisas arábigo-andaluzas*, pp. 40-57; Garulo, *Diwan de las poetisas de al-Andalus*, pp. 141-146, and Rubiera Mata, *Poesía femenina hispanoárabe*, pp. 101-105.

(٦) المقري، المصدر نفسه، ج ٤، ص ٢٠٦.

(٧) انظر: J. M. Nichols, «Wallāda, the Andalusian Lyric and the Questions of Influence,» *Literature East and West*, vol. 21 (1977), pp. 286-291.

وتكلمن عن هذا العشق، مثل متعة[8]، وهي جارية [المغني] الشاعر زرياب، التي حضرت إلى الأندلس من بغداد في القرن الثالث الهجري/التاسع الميلادي، وقد أعلنت بصراحة تامة، أمام جمع من الأدباء، عن العاطفة التي تكنّها للأمير عبد الرحمن الثاني (٢٠٦هـ/ ٨٢٢م - ٢٣٨هـ/ ٨٥٢م):

يا من يغطي هواه	من ذا يغطي النهارا؟
قد كنت أملك قلبي	حتى علقتُ فطارا
يا ويلتا أتراه	لي كان، أو مستعارا
يا بأبي قرشيّ	خلعت فيه العذارا

وفي القرن التالي لدينا حفصة [بنت حمدون] من وادي الحجارة[9] التي لم تبد أي خوف أمام أمها إذ قالت:

لي حبيب لا ينثني لعتاب	وإذا ما تركته زاد تيها
قال لي: هل رأيت لي من شبيهٍ	قلت أيضاً: وهل ترى لي شبيها

وفي حادثة مماثلة فإن أنس القلوب، جارية المنصور، تكشف فجأة عن عشقها لأبي المغيرة ابن حزم، الذي كان من بين الحاضرين[10]:

يا لقومي تعجّبوا من غزال	جائر في محبتي وهو جاري
ليت لو كان لي إليه سبيل	فأقضي من حبه أوطاري

وفي القرن نفسه (القرن الخامس الهجري/الحادي عشر الميلادي) أنشدت أم الكرام، بنت المعتصم [ابن صمادح] ملك ألمرية في عصر الطوائف (٤٤٣هـ/ ١٠٥١م - ٤٨٤هـ/ ١٠٩١م)، مثلها مثل ولاّدة، عشقها للفتى، الذي كان خادماً في قصر [أبيها][11]:

حسبي بمن أهواه، لو انه	فارقني تابعه قلبي

---

(٨) المقري، المصدر نفسه، ج ٣، ص ١٣١، و Garulo, *Diwan de las poetisas de al-Andalus*, pp. 108-109.

(٩) المقري، المصدر نفسه، ج ٤، ص ٢٨٥ - ٢٨٦؛ أبو الحسن علي بن موسى بن سعيد المغربي، المغرب في حلى المغرب، تحقيق شوقي ضيف، ذخائر العرب؛ ١، ٢ ج (القاهرة: دار المعارف، [١٩٥٣ - ١٩٥٥])، ج ٢، ص ٣٧ - ٣٨؛ Sobḥ, *Poetisas arábigo-andaluzas*, pp. 20-27; Garulo, Ibid., pp. 69-70, and Rubiera Mata, *Poesía femenina hispanoárabe*, pp. 81-84.

(١٠) المقري، المصدر نفسه، ج ١، ص ٦١٦ - ٦١٨، و Garulo, Ibid., pp. 138-140.

(١١) المقري، المصدر نفسه، ج ٤، ص ١٧٠؛ Sobḥ, Ibid., pp. 66-71; Garulo, Ibid., pp. 133-134, and Rubiera Mata, Ibid., pp. 115-117.

وهي تقول مصرحة(١٢):

ألا ليت شعري هل سبيل لخلوة ... ينزّه عنها سَمْعُ كلِّ مراقبِ
ويا عجباً اشتاق خلوةَ مَن غدا ... ومثواه ما بين الحشا والترائب

في القرن السادس الهجري/الثاني عشر الميلادي تصرح الشاعرة الماجنة نزهون، التي كانت تتحرك بنديّة(١٣) بين جمع من الشعراء المجّان مثل ابن قزمان و[أبي بكر] الكتندي و[أبي بكر] المخزومي:

جازيت شعراً بشعر ... فقل لعمري منَ اشعرْ
إن كنت في الخلق أنثى ... فإن شعري مذكرْ

وهي لم تكن واعية فقط بقيمة شعرها، بل إنها استخدمته لتصرح بعشقها(١٤):

لله در الليالي ما أحيسنها ... وما أحيسنَ منها ليلة الأحد
لو كنت حاضرنا فيها وقد غفلت ... عين الرقيب فلم تنظر إلى أحد
أبصرتَ شمس الضحى في ساعديْ قمر ... بل ريمَ خازمةٍ في ساعديْ أسد

وليست هذا العبارات التي تصور العشق استثنائية بأية صورة من الصور. لنأخذ أمثلة ثلاثة أخرى من القرن السادس الهجري/الثاني عشر الميلادي. المثال الأول قسمونة [بنت إسماعيل]، وهي من عائلة يهودية متعلمة(١٥):

أرى روضة قد حان منها قطافها ... ولست أرى جانٍ يمد لها يدا
فوا أسفا يمضي الشباب مضيعاً ... ويبقى الذي ما إن اسميه مفردا

المثال الثاني هو حفصة الركونية، أكثر النساء الشاعرات في الأندلس جدارة وأهمية، والتي تتحدر من عائلة ثرية وعريقة من عوائل غرناطة(١٦):

---

(١٢) ابن سعيد المغربي، المُغرب في حلى المغرب، ج ٢، ص ٢٠٢ ـ ٢٠٣.

(١٣) المقري، المصدر نفسه، ج ١، ص ١٩٢ ـ ١٩٣؛ Sobḥ, Ibid., pp. 78-93; Garulo, Ibid., pp. 110-118, and Rubiera Mata, Ibid., pp. 127-129.

(١٤) المقري، المصدر نفسه، ج ٤، ص ٢٩٨.

(١٥) المصدر نفسه، ج ٣، ص ٥٣٠؛ Sobḥ, Ibid., pp. 124-147; Garulo, Ibid., pp. 121-123; Rubiera Mata, Ibid., pp. 149-151, and J. M. Nichols, «The Arabic Verses of Qasmūna Bint Ismā'īl Ibn Bagdāla,» *International Journal of Middle East Studies*, vol. 13 (1981), pp. 155-158.

(١٦) المقري، المصدر نفسه، ج ٤، ص ١٧١ ـ ١٧٨؛ L. di Giacomo, «Une poétesse andalouse du temps des Almohades: Ḥafṣa Bint al-Ḥājj ar-Rakūniyya,» *Hespéris*, vol. 34 (1947), pp. 9-101; Sobḥ, Ibid., pp. 94-115; Garulo, Ibid., pp. 71-85, and Rubiera Mata, Ibid., pp. 139-147.

ثنائي على تلك الثنايا لأنني أقول على علم وانطق عن خبر
وانصفها لا أكذب الله إنني رشفت بها ريقاً أرقّ من الخمر

وفي قصيدة أخرى تسأل عاشقها أبا جعفر بن سعيد (توفي عام ٥٦٠هـ/ ١١٦٣م)[١٧]:

أزورك أم تزور فإن قلبي إلى ما تشتهي أبداً يميل
فثغري مورد عذب زلال وفرع ذؤابتي ظل ظليلُ
وقد أملت أن تظما وتضحى إذا وافى إليك بي المقيل
فعجّل بالجواب فما جميل إباؤك عن بثينة يا جميل

[المثال] الأخير هو زينب ألمرية، وهي لربما تكون عاشت في القرن السابع الهجري/ الثالث عشر الميلادي[١٨]:

يا أيها الراكب الغادي لطيته عرج أنبئك عن بعض الذي أجد
ما عالج الناس من وجد تضمّنهم إلاّ ووجدي بهم فوق الذي وجدوا
حسبي رضاه وأني في مَسَرته ووده آخرَ الأيام اجتهدُ

ثانياً: برهان التحرر؟

كما أشرنا أعلاه، لدى أخذ ملاحظات هونرباخ في الاعتبار[١٩]، فإن بعض الخبراء [في الدراسات الأندلسية] يعدّون شعر النساء الأندلسيات دليلاً على المستوى الشديد الرفعة ـ وغير العادي ـ من التحرر الذي تمتعت به النساء في الأندلس. يشير شاك، في القرن التاسع عشر، قائلاً: «كانت النساء في إسبانيا أكثر تحرراً منهن في بقية البلدان الإسلامية. وقد أسهمت النساء هناك في الأحداث الثقافية والفكرية لعصرهن، كما أن عدد اللواتي حظين بالشهرة لإنجازاتهن العلمية، أو اللواتي تبارين مع الرجال للفوز بقصب السبق في الشعر، لم يكن بالرقم الصغير»[٢٠].

---

(١٧) المقري، المصدر نفسه، ج ٤، ص ١٧٨؛ Wilhelm Hoenerbach: «Los Banū Sa'īd de Alcalá la real y sus allegados: Su poesía según la antología *al-Mugrib,*» *Revista del Centro de Estudios Históricos de Granada y su Reino,* vol. 2 (1989), pp. 81-102, and «Die Andalus-arabische Dichtung im Allgemeinen und die Dichtung der Banū Sa'īd im Besonderen,» *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft,* vol. 140 (1990), pp. 260-289.

(١٨) المقري، المصدر نفسه، ج ٤، ص ٢٨٦؛ Sobḥ, Ibid., pp. 116-119; Garulo, Ibid., p. 149, and Rubiera Mata, Ibid., pp. 157-159.

(١٩) انظر في ما سبق الهامش رقم (٢).

(٢٠) Schack, *Poesie und Kunst der Araber in Spanien und Sicilien,* p. 65.

لقد تابع نقاد القرن العشرين هذا النهج [من التفسير]. وبحسب هنري بيريس (Henri Pérès)... فإن النساء الأندلسيات لم يكنّ سجينات القواعد والعادات الإسلامية التي كنا نستطيع رؤية باقي المسلمين سجناء لها... وأكثر الأمثلة وضوحاً على التحرر النسوي في إسبانيا الإسلامية هو مثال ولاّدة... لقد أوضحت نظرتها الواثقة وازدراؤها للحجاب وأحاديثها الجريئة، ومواقفها الغريبة الأطوار أحياناً، انها أصبحت متحررة من الكثير من التحيزات والأحكام المسبقة. لقد تعرضت [ولادة] للهجوم، وهذا أمر طبيعي، لكن حقيقة كونها قادرة على أن تعيش حياة مثل هذه تدل بصورة ضمنية على أن الإسلام، المتشدد والصارم جداً مع النساء، قد خفف من صرامته على نحو استثنائي في الأندلس، ونحن مجبرون على الإقرار بأن المفهوم الأكثر تحرراً والمتعلق بوضع النساء قد انبثق من الجو الذي خلقته العادات المسيحية. إن مستوى تحرر المرأة يصبح أكثر وضوحاً عندما نضيف إلى صورة «المرأة المتحررة»، التي نراها في ولادة، صورة الأمة الجارية التي تتشبه بالغلمان (الغلاميّة)، وهي صورة كانت معروفة في المشرق ولكنها اكتسبت خصائص أكثر تميزاً ووضوحاً في الأندلس»[٢١].

وطبقاً لشوقي ضيف، فإن «من يرجع إلى مجموع ما روي عن حياة ولّادة في **الذخيرة** و**نفح الطيب**، ثم يرجع مع ذلك إلى ما روي في **نفح الطيب** عن غيرها من حرائر الأندلس يحس أن المرأة الأندلسية الحرة لعبت في الأدب الأندلسي دوراً يشبه من بعض الوجوه دور المرأة في الأدب الفرنسي في أثناء القرنين السابع عشر والثامن عشر»[٢٢].

وأخيراً فإن محمود صبح يشير إلى أن: «الحرية التي تمتعت بها النساء الأندلسيات، لا في تعبيرهن عن مشاعرهن وآرائهن فقط، بل في إشباعهن لرغباتهن في شؤون العشق، تثير الإعجاب والاستغراب في الوقت نفسه. ولقد كان هذا، حسب ظني، ناشئاً عن تعايش المسلمين والمسيحيين في الأندلس بطريقة مختلفة تماماً عن العلاقة التي نشأت بينهم في البلدان العربية الأخرى، وذلك في ما يتعلق بامتزاج النسب والذرية والتمازج الثقافي وكذلك في أشكال السلوك الطبيعي. ألا يبدو، إذن، غريباً أن العصور العباسية، التي اتسمت بالغنى والاختلاف في الثقافات والأعراق الذي يشبه [ذلك الذي في الأندلس]، لم تطلع فيها نساء شاعرات يمتلكن حرية النساء الأندلسيات؟» ويشير الدكتور صبح، بهذا الخصوص، إلى الغياب النسبي

---

(٢١) Pérès, *La Poésie andalouse en arabe classique au XI^e siècle; ses aspects généraux, ses principaux thèmes et sa valeur documentaire*, pp. 400-402.

(٢٢) شوقي ضيف، الفن ومذاهبه في الشعر العربي، مكتبة الدراسات الأدبية (القاهرة: دار المعارف، ١٩٦٥)، ص ٤٤٠.

للدراسات الاجتماعية حول الأندلس[٢٣].

وبتفحص المسألة كلها من منظور سوسيولوجي، يبدأ بيير غيشار[٢٤] (Pierre Guichard) بملاحظة تقول ان هذين المظهرين ـ «حرية» النساء والطريقة الأصيلة التي عبّرت بها النساء عن مشاعر العشق لديهن ـ قد استخدما كحُجّتين أساسيتين من قبل أولئك الذين يعتقدون بـ «التأثر بعادات الغرب (Occidentalism) في المجتمع الأندلسي، ولكنه يلاحظ أيضاً كيف أنها كانت تتعارض مع الأهمية التي تفترضها البينات «المشرقية» في المجتمع الأندلسي وهو تناقض يحله بإشارته إلى: الازدواجية التي اتسم بها الوسط النسائي في ثقافة العصور الوسطى الإسلامية[٢٥]. وهو يقول إن النساء المتحررات في هذه البيئة تصرفن، من جهة، وفقاً للمتطلبات لبنيات العائلة الإسلامية، بينما «أثرت» الجواري والمغنيات والراقصات، من جهة أخرى، «في قلب الحياة الأندلسية في نهاية القرن العاشر والقرن الحادي عشر الميلاديين». وبعد أن يتفحص عدداً من المراجع الأدبية، خصوصاً كتاب ابن حزم **طوق الحمامة**، يستنتج قائلاً: بأن النساء الحرائر كن محتجبات على عكس المغنيات والجواري. وما الحالات الاستثنائية الا تأكيد لهذه المقولة.

إنه يذكر أيضاً عبارة شديدة الأهمية، قيلت في سياق أكثر استثارة للاهتمام عموماً، للفيلسوف القرطبي ابن رشد (توفي ٥٩٥هـ/١١٩٨م): «إن كفاءة النساء غير معروفة في هذه المدن إذ إن النساء يصلحن للإنجاب وتكثير النسل وبالتالي فإنهن مخلوقات لخدمة أزواجهن وتكثير النسل ورعايته والرضاعة. ويبطل هذا الأمر الفعاليات الأخرى التي يمكن أن تقوم بها المرأة. وبما أن النساء في هذه المدن غير مستعدات للتمتع بأي من الفضائل الإنسانية فإنهن كثيراً ما يشبهن النبات. ولأنهن عبء على الرجال في هذه المدن فإنهن سبب للفقر فيها. وسبب هذا أن عددهن يبلغ ضعفي عدد الرجال ولكنهن لا يعرفن من تنشئتهن أياً من الأفعال الضرورية عدا القليل من الأفعال ـ مثل فن الحياكة والغزل ـ التي يقمن بها في الأغلب عندما يحتجن لهذه الأعمال لينفقن على أنفسهن»[٢٦]. وبحسب غيشار، فإن الحضارة الأندلسية لم تبتعد كثيراً عن جذورها المشرقية.

---

(٢٣) Sobḥ, *Poetisas arábigo-andaluzas*, p. 136.

انظر أيضاً: Maḥmud Sobḥ, «La Poesía amorosa arábigo-andaluza,» *Revista del Instituto Egipcio de Estudios Islámicos* (Madrid), vol. 16 (1971), pp. 71-109.

(٢٤) Pierre Guichard, *Structures sociales «orientales» et «occidentales» dans l'Espagne musulmane*, civilisations et sociétés; 60 (Paris: Mouton, ©1977), «Condition féminine et sentiments amoureux en al-Andalus,» pp. 164-174.

(٢٥) المصدر نفسه، ص ١٦٦.

(٢٦) Averroës, *Commentary on Plato's Republic*, edited with an introduction, translation =

يصوّر روبييرا (M. J. Rubiera Mata)، في استعراضه لموضوع شعر النساء ووضعهن الاجتماعي في الأندلس وذلك في مقدمته لكتابه الذي ذكرناه سابقاً[٢٧] **الشعر النسوي العربي - الإسباني** *(Poesía femenina hispanoárabe)*، كيف أن التنسك كان منتشراً بين نساء الطبقة الاجتماعية العليا؛ وقد كان بإمكان هؤلاء النساء التخلص من الطوق المفروض عليهن إذا لم يكن لديهن إرث عائلي، إذ كان باستطاعتهن في هذه الحالة، وإلى أقصى حد يستطعنه، أن يلعبن دورهن في مجتمع العمل كما تفعل الجواري؛ ولقد كان هناك جوار «عاملات» كما كان هناك «جوار للمتعة»، وقد كن «النساء الوحيدات اللواتي لهن القدرة على حرية الوصول إلى التجمعات التي يقال فيها الشعر ويذاع بين الناس»، متمكنات بذلك من التمتع بحرية الحركة والتعبير عن الشعور»[٢٨].

ومن خلال الاستعانة بهذه المساهمات العديدة، يمكن الآن أن نلمح إلى الحقائق المتعلقة بشعر النساء في الأندلس؛ ومن الواضح، في ضوء ملاحظات غيشار وروبييرا، أن هذه الحقائق لا تقر بوجود حرية فعلية للنساء في الأندلس. والمسألة برمتها لا تمتلك فقط معاني ضمنية أدبية وتاريخية، بل إن لها معاني ضمنية تاريخية واجتماعية وثقافية واقتصادية أيضاً، وهو ما ينبغي أخذه في الاعتبار في سياق دراسات أوسع عن وضع النساء في الأندلس. والصفحات التالية هي محاولة مختصرة لوضع الموضوع في هذا الإطار.

ثالثاً: مصادر المعلومات الخاصة بالنساء في الأندلس

ولنستكمل الآن القصائد التي اقتبسناها في بداية الدراسة آخذين في الاعتبار مصادر عامة أكثر للمعلومات في ما يتعلق بالنساء في الأندلس. وما سوف يتوضح في الحال هو أن المصادر الأندلسية تشير، عادة، إلى الأشخاص ذوي الأهمية في المجتمع. إنها تشير، بكلمات أخرى، إلى الرجال، أما النساء فلا يرد ذكرهن إلا مقترنات بالرجال بوصفهن قريبات أو خادمات لهم. إن هذه المصادر تنزع، علاوة على ذلك، إلى ذكر النساء اللواتي قمن بنوع من الفعالية الدينية والفكرية والفنية[٢٩]، على رغم أنه من الضروري الإشارة، في هذا السياق، إلى أن المصادر جميعها التي نعرفها هي من وضع رجال (باستثناء الأشعار المنسوبة إلى نساء شاعرات، مع أن

---

and notes by E. I. J. Rosenthal, University of Cambridge, Oriental Publications; no. 1= (Cambridge [UK]: Cambridge University Press, 1974), p. 59.

(٢٧) Rubiera Mata, *Poesía femenina hispanoárabe*, p. 7.

(٢٨) المصدر نفسه، ص ١٤.

(٢٩) كما سيوضح لاحقاً في «خامساً: النساء الأندلسيات الأكثر شهرة».

بعض هذه الأشعار قالها رجال كذلك). إن الغياب شبه التام لسجلات مباشرة وثيقة الصلة بالموضوع يجردنا مما يمكن أن يشكل مصادر أساسية، ولكن لدينا، من ناحية أخرى، العديد من النصوص المكتوبة المتنوعة العروض التاريخية، أو الأعمال الجغرافية والفقهية والببليوغرافية والفنية والعلمية أو تلك الأعمال ذات الطبيعة التقنية التي قد توصل البحث الدؤوب والمنظم إلى نتائج مثيرة للاهتمام.

على أن الأكثر أهمية من بين هذه النصوص التي تخدم غرضنا هي النصوص الفقهية. ولا أقصد ببساطة تلك المصادر الفقهية النظرية بل، وعلى نحو أكثر أهمية، المصادر الفقهية التي تسرد الوقائع والأحداث: مجموع القرارات الشرعية، الموثقة رسمياً، وجميع أنواع الشواهد الفقهية والأنماط السلوكية(٣٠) التي تتيح تكوين رؤية أكثر تكاملاً للواقع الاجتماعي لأنها تطرح المعايير المثالية للسلوك مقابل الوقائع الفعلية. إن الإفادة المنظمة من هذه المصادر سوف تزيد، بصورة ملحوظة، معرفتنا بالمجتمع الأندلسي، رغم أن هناك الكثير من العمل الذي لا زال بحاجة إلى الإنجاز قبل أن نتمكن من نشر ذلك القدر الهائل من المادة المتصلة بالموضوع وتحليله، حتى ولو قصرنا إشاراتنا إلى الأندلس والمغرب في العصر الوسيط(٣١).

يستطيع الأدب أيضاً ـ وقد أشرنا سابقاً إلى تلك الحالة المحددة من شعر نساء الأندلس ـ إن يزودنا بإلماحات كاشفة عن وضع النساء [في الأندلس]. إن الأعمال الإبداعية موضع البحث قد تكون، في الحقيقة، مشوبة بمزاج مؤلفها الخاص ومصوغة بشكل جمالي محدد، وقد تورد لغايات تعليمية أو ترفيهية مما يجعلها عرضة للوقوع في الصيغ القالبية والنمطية؛ ومع ذلك فهي، في النهاية، مصادر غنية للمعلومات المتعلقة بالنساء. من بين أعمال النثر هذه يمكن أن نأخذ في الحسبان الأدب، وهو نوع يتسم بخاصية التنوع إذ يضم مجموعات من النوادر والطرف والحكايات التي تعكس الآداب الجميلة والعادات الحميدة؛ بين أيدينا، على سبيل المثال، أول موسوعة أندلسية، **العقد الفريد** لابن عبد ربه (توفي في قرطبة ٣٢٨هـ/ ٩٤٠م)، الذي يكرس الجزء الحادي والعشرين منه للنساء، وفي القرون التالية لدينا كتاب **بهجة المجالس** لابن عبد البر القرطبي (توفي في شاطبة ٤٦٣هـ/ ١٠٧٠م)، والذي كرّس العديد من فصول كتابه للنساء (باب معنى عشق النساء؛ باب في صفة

(٣٠) María Jesús Viguera, «La Censura de costumbres en el *"Tanbīh al-ḥukkām"* de Ibn al-Munāṣif,» paper presented at: *Actas de las II Jornadas de Cultura Arabe e Islámica (1980)* (Madrid: Instituto Hispano-Arabe de Cultura, 1985), pp. 591-611.

(٣١) انظر الاشارات المهمة في التمهيد الذي كتبه: Emilio Molina, «Preliminar,» in: Jacinto Bosch Vilá, *Los almorávides*, edited by Emilio Molina, 2ª ed. (Granada: University of Granada, 1990), facsimile of the Tétouan edtion, 1956, pp. lxii-lxiv.

النساء بالحسن والرقة؛ باب الأمثال السائرة في النساء؛ ... الخ)، وهناك أيضاً كتب أندلسية أخرى في الأدب مثل **كتاب الألف باء**، الذي كتب في عهد متأخر، ليوسف ابن الشيخ المالقي(٣٢). وتمثل هذه الأعمال جميعها وعلى وجه الحصر تقريباً المادة العربية - المشرقية؛ ومع ذلك فإن استخدامها في الأندلس هو أيضاً برهان على الذهنية الأدبية الأندلسية - المشرقية التعميمية في ما يتعلق [بالنظرة] إلى النساء، حيث يبرز بوضوح تام التقابل الحاد بين الموضوعات التي تدور حول بغض النساء والموضوعات التي تصور الأنثى المثالية.

إن نوعي المقامة والرسالة اللذين ترعرعا وهذّبا في الأندلس يوفران لنا معطيات إضافية أخرى، وهي أحياناً أكثر واقعية من تلك التي نعثر عليها في كتب الأدب. وذلك في ما يتعلق بالجواري، على سبيل المثال يمكن أن نأخذ في الحسبان، بخصوص الموضوع الأخير، رسالة الكاتب الأندلسي أبي بكر الرندي التي تصف زيارته لسوق للجواري (سوق الرقيق) في مدينة أندلسية، لربما في القرن السابع الهجري/ الثالث عشر الميلادي. إنه يعثر على جارية حسناء، يصفها بدقة شديدة وبأسى عميق (لقد عرض أحدهم في المزاد ثمناً أعلى من الثمن الذي عرضه). إن لدينا أيضاً رسالة المواساة التي بعث بها صديقه ابن يزيد، وهي توفر إشارات أخرى إلى الوضع الاجتماعي للجواري وإلى مواقف الرجال تجاههن(٣٣).

إن بعض النصوص النثرية من القرن الثامن الهجري/ الرابع عشر الميلادي التي كتبها وزير النصريين الموسوعي ابن الخطيب، توفّر صورة واقعية للنساء الأندلسيات اللواتي كن في غرناطة «يبالغن في تزيين الملابس وألوانها، متنافسات في استخدام التطريز والقصب، وفي التباهي بملابسهن المختلفة، بحيث وصل ذلك إلى درجة الفسق والتحلل من القواعد». إنه يشير أيضاً إلى تخلّي النساء عن الحجاب في بعض مدن النصريين، مما يثير النقاش في أوساط الباحثين اليوم في ما يتعلق بأكثر السبل دقة لتفسير هذه الإشارة(٣٤).

---

(٣٢) María Jesús Viguera, «Preliminar,» in: María Jesús Viguera, ed., *La Mujer en al-Andalus: Reflejos históricos de su actividad y categorías sociales* (Sevilla; Madrid: Universidad Autónoma de Madrid, 1989), pp. 28-29.

(٣٣) Fernando de la Granja, «La Venta de la esclava en el mercado en la obra de Abū l-Baqā' de Ronda,» in: *Maqāmas y risālas andaluzas*, traducciones y estudios por Fernando de la Granja (Madrid: Instituto Hispano-Arabe de Cultura, 1976), pp. 139-171.

(٣٤) Wilhelm Hoenerbach, «La Granadina,» *Andalucía Islámica*, vols. 2-3 (1981-1982), pp. 9-31, and Jacinto Bosch Vilá and Wilhelm Hoenerbach, «Un viaje oficial de la corte granadina. (Año 1347),» *Andalucía Islámica*, vols. 2-3 (1981-1982), p. 41, n. 27.

إن كتب الأمثال(٣٥) والحكايات(٣٦) ينبغي أخذها في الحسبان أيضاً، رغم أنه من الضروري أن نميز هنا بين العناصر المحلية وتلك العامة. إن لدينا، على سبيل المثال، مجموعة الأمثال التي جمعها الزجّالي القرطبي، في القرن السابع الهجري/الثالث عشر الميلادي(٣٧)، حيث نعثر على تصوير مباشر للنساء الأندلسيات: المرأة الحرة، على سبيل المثال، التي لا تعمل (المثل رقم ٨٥٦: حرّة مكرّشة الزيف، أي «المرأة الحرة التي ترفع طرف ثوبها»!)، أو المرأة الحرة نفسها التي تستفيد من نفوذ اجتماعي استثنائي (المثل رقم ١٩٣: لا تبقى الدنيا بلا ولد حرة)، أو ما يتعلق بمشاكل البنات غير المتزوجات (المثل رقم ١٩٦٥: ويّا على من مات وخلّى سبع بنات)، أو في السخرية من المرأة غير المتزوجة (المثل رقم ١٧١٠: عازبة بيانة رأت قول الرجل وقالت: اش ذاك الكنانة؟)، أو في إمكانية العلاقات الجنسية قبل الزواج، مع الحفاظ على العذرية رغم إمكانية العلاقة (المثل رقم ٥٨٢: بوس وأقرص وخلّي موضع العروس». ليس هناك إذن نقص في المصادر ـ لكن تحليلاً نظامياً إضافياً لا زال ضرورياً. ينبغي القيام بعمل كثير في ما يتعلق بهذه المصادر جميعاً، خصوصاً في ما يتصل بالوثائق الشرعية التي لم تفحص حتى الآن؛ هناك أيضاً مصادر أخرى ـ الحوليات التاريخية، المصنفات الببليوغرافية،... الخ ـ التي لم تصنف أو تقيّم، بصورة تامة أو كافية بهذا الخصوص.

رابعاً: اعتبارات عامة

كانت النساء الأندلسيات يتمايزن بحسب الأصول العرقية لهن والدين والطبقة الاقتصادية والمستوى السياسي ـ الاقتصادي: إن لدينا، بالتحديد، نساء عربيات،

---

(٣٥) أبو يحيى الزجالي، أمثال العوام في الأندلس: أمثال الأندلس لأبي يحيى الزجالي، ١٢٢٠ ـ ١٢٩٤، تحقيق محمد بن شريفة، ٢ ج (فاس، ١٩٧٥)، ج ١، ص ٢٤٢.

(٣٦) انظر: Nadia Lachiri, «Literary Sources Concerning Andalusī Women,» (Doctoral Dissertation, Madrid, Universidad Complutense),

وذلك بإشراف ديل مورال وماريا فيغيرا. وللمقارنة انظر على سبيل المثال: H. Zotenberg, «L'Histoire de Gal'ād et Schimas,» *Journal asiatique* (1896), pp. 25-31; A. Llinarès, «Deux versions médiévales espagnoles de la laitère et le pot au lait,» *Revue de littérature comparée*, vol. 33 (1959), pp. 230-234.

أو انظر تحول الموضوع، كما في الرواية الأدبية عن «المرأة المورية من انتيكيرا» في: Francisco López Estrada, «La Leyenda de la morica garrida de Antequera en la poesía y en la Historia,» *Archivo Hispalense*, vols. 88-89 (1958), pp. 141-231, and Samuel G. Armistead and James T. Monroe, «A New Version of *La Morica de Antequera*,» *La Corónica*, vol. 12 (1984), pp. 228-240.

(٣٧) انظر: الزجالي، أمثال العوام في الأندلس: أمثال الأندلس لأبي يحيى الزجالي، ١٢٢٠ ـ ١٢٩٤، ج ١، ص ٢٤٢ وج ٢، الأمثال ٨٥٦، ١٩٣، ١٩٦٥، ١٧١٠ و٥٨٢.

ونساء بربريات، ونساء محليات، ونساء مسلمات، ونساء مستعربات، ونساء يهوديات، ونساء أرستقراطيات ([من] الخاصّة) أو نساء ينتسبن إلى طبقة (العامّة)، ونساء من المدينة ونساء ريفيات، . . . الخ. ويتضمن هذا الأمر جوانب عديدة تحتاج جميعها إلى معلومات يتوجّب جمعها وتصنيفها[٣٨]. وتشغل المصادر الأدبية نفسها، في الحقيقة، وبصورة حصرية تقريباً، بالنساء العربيات المسلمات من الطبقة الأرستقراطية (الخاصة)، أو النساء المرتبطات بهن بصورة من الصور؛ أما المعلومات المتعلقة بالنساء الأخريات فهي شحيحة ونعثر عليها بشكل عام في بعض المناسبات الخاصة جداً، كما في مناسبة [ذكر] النساء المستعربات الشهيدات[٣٩].

علينا أن نأخذ في الحسبان أيضاً أن قيم المجتمع قد هجرت لصالح قيم أخرى في إسلام العصر الوسيط، وأن تمثيل المجتمع، في الشؤون السياسية والدينية والاقتصادية والعائلية، كان، وحسب النظام الإسلامي الصريح والمحدد[٤٠]، من شأن الرجال وليس من شأن النساء. وقد بني هذا الأمر على الفكرة القديمة نفسها المتعلقة بتفوّق الرجال. وهكذا فإن من بين الخصائص الست التي ينبغي أن يتمتع بها الإمام، رئيس الطائفة الدينية السياسية، هي أن يكون ذكراً، وبحسب ما أشار إليه الغزالي[٤١] فإن «النساء، الضعيفات بطبيعتهن» منعن من تأدية هذه الوظيفة. وكما يشير عبد المجيد تركي[٤٢] (حين يلفت انتباهنا إلى الاستثناء الذي يمثله [العالم] الموسوعي

---

(٣٨) بخصوص موضوع الخاصة والعامة، انظر: Manuela Marín, «Las mujeres de las clases sociales superiores,» in: Viguera, ed., *La Mujer en al-Andalus: Reflejos históricos de su actividad y categorías sociales*, pp. 105-127, and

أحمد الطاهري، **عامة قرطبة في عصر الخلافة**، سلسلة المعتمد بن عباد للتاريخ الأندلسي ومصادره؛ ١ (الرباط: منشورات عكاظ، ١٩٨٩).

(٣٩) K. B. Wolf, *Christian Martyrs in Muslim Spain* (Cambridge: Cambridge University Press, 1988), and Gloria López de la Plaza, «Ambitos de la religiosidad femenina andalusí: La Dinámica público-privado y sus correlaciones sociales,» (Magister Dissertation, Madrid, Universidad Complutense, 1990).

(٤٠) 'Abdul Raḥmān I. Doy, *Woman in Shari'ah* (London, 1989).

(٤١) Henri Laoust, *La Politique de Ġazālī*, bibliothèque d'études islamiques; t. 1 (Paris: P. Geuthner, 1970), p. 314.

(٤٢) Abdel Magid Turki, «Femmes privilégiées et privilèges féminins dans le système théologique et juridique d'Ibn Ḥazm,» dans: Abdel Magid Turki, *Théologiens et juristes de l'Espagne musulmane: Aspects polémiques*, Islam d'hier et d'aujourd'hui; 16 (Paris: G.-P. Maisonneuve et Larose, 1982), pp. 101-158.

القرطبي ابن حزم من القرن الخامس الهجري/الحادي عشر الميلادي)، فإن [سمة] الضعف هذه كانت تذكر دوماً من قبل المفكرين المسلمين في العصر الوسيط. كان دور النساء في العصر الوسيط مقصوراً، في الحقيقة، على الدور المناط بهن في إطار العائلة، العائلة التي تقع في قلب المجتمع، بالطبع، والتي، كما يشير كاهن (Cahen) «كان يحكمها الرجال»(٤٣). ولقد كانت العائلة الأندلسية التقليدية عائلة أبوية بصورة جوهرية، أو بشكل أكثر دقة، تنسب إلى الأب(٤٤)، لكن ينبغي ان نلاحظ هنا أن الدراسات الأحدث تعرض منظوراً أقل تحجراً لبنية العائلة المسلمة بعامة والعائلة الأندلسية بخاصة(٤٥)؛ وينبغي أن ينظر إلى التعديلات والتغييرات الممكنة بهذا الخصوص في ضوء المعطيات المتناثرة لكن الممثلة - كتلك التي نعثر عليها، على سبيل المثال، في **الإحاطة** لابن الخطيب، التي تبين عن رغبة، تعود إلى القرن السابع الهجري/الثالث عشر الميلادي على الأقل، في الزواج مرة واحدة في العمر كما عبرت عن ذلك زوجة الأمير ابن هود الذي ثار ضد الموحدين في الأندلس، والذي «ذُكر انه قد عاهد زوجته على ألا يتخذ عليها امرأة طول عمره، فلما تصيّر له الأمر، أعجبته رومية [حصلت له بسبب السبي]...»(٤٦).

---

(٤٣) Claude Cahen, *El Islam. I: Desde los orígenes hasta el comienzo del imperio otomano* (Madrid, 1972), pp. 122-123.

(٤٤) Viguera, «Preliminar,» pp. 25-26, n. 56, 56 and 57.

(٤٥) زهير حطب، **تطور بنى الأسرة العربية والجذور التاريخية والاجتماعية لقضاياها المعاصرة**، الدراسات الإنسانية، علم اجتماع الأسرة، ط ٣ (بيروت: معهد الإنماء العربي، ١٩٨٣)؛ Angela Degand, *Geschlechterrollen und familiale Strukturen in Islam* (Frankfurt am Main; New York: Lang, °1988); Pierre Guichard, «De la Antigüedad a la edad media: Familia amplia y familia estricta,» in: *Estudios sobre Historia Medieval* (Valencia, 1987), pp. 7-25, and M. T. Bianquis, «La Familia en el Islam árabe,» in: *Historia de la familia*, directed by A. Burguière [et al.] (Madrid, 1988), pp. 583-631.

ويمكن العثور على رؤية متممة بدراسة العائلات الرديئة السمعة في المجال الثقافي والاستقراطي، حول هذا الموضوع، انظر: Luis Molina, «Familias Andalusíes: Los datos del *Ta'rij 'ulamā' al-Andalus* de Ibn al-Faraḍi,» in: Manuela Marín, María Luisa Avila and Luis Molina, eds., *Estudios Onomástico-Biográficos de al-Andalus*, 6 vols. (Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Instituto de Filología, Departamento de Estudios Arabes, 1988-), vol. 2, p. 19, n. 1.

وفي ما يتعلق بمنظور آخر حاسم الأهمية، انظر: *Hériter en pays musulman: Habus, lait vivant, manyahuli*, sous la direction de Marceau Gast (Paris: Editions du centre national de la recherche scientifique, 1987).

(٤٦) لسان الدين محمد بن عبد الله بن الخطيب، **الإحاطة في أخبار غرناطة**، تحقيق محمد عبد الله عنان، ذخائر العرب؛ ١٧ (القاهرة: دار المعارف، ١٣٩٥هـ/١٩٧٥م)، ج ٢، ص ١٣٢.

إن تحليل بنيات العائلة ضروري لتحديد مكانة النساء، ويمكن تحقيق ذلك من خلال [مراجعة] الوثائق الشرعية، وخصوصاً تلك المجموعة الغنية من الفتاوى الشرعية الأندلسية التي توفر أدلة واسعة تتعلق بالزواج والطلاق والمظاهر الاقتصادية[٤٧].

خامساً: النساء الأندلسيات الأكثر شهرة

إن المعلومات الفعلية الملموسة عن مكانة النساء الأندلسيات ونشاطاتهن تصبح أوسع عندما يتصل الأمر بالمعلومات الخاصة بعلاقاتهن بالرجال ذوي المكانة الاجتماعية المرموقة؛ إننا نسمع، بالتالي، عن نساء ينتسبن إلى عائلات الملوك أو الرجال البارزين، عن نساء كن خادمات لهم (بمن في ذلك الجواري)، وعن تلكم النساء اللواتي برزن، في إطار محدود على كل حال، في الأنشطة الفكرية والفنية.

تذكر النساء اللواتي ارتبطن بالبلاط[٤٨] في الحوليات الخاصة بالرجال البارزين من الأصناف كافة؛ إننا نعرف عن، الأسماء على الأقل، زوجات، ومحظيات وأمهات وبنات، وأحياناً، جدّات، وحفيدات وأخوات أمويين من قرطبة أو حكام الطوائف أو المرابطين أو الموحدين أو النصريين[٤٩]. إن ابن حزم، مثلاً، يذكر في كتابه **نقط العروس** في تواريخ الخلفاء[٥٠] «المعرقات في الخلافة من النساء»، و«امرأة ولدت خليفتين»، و«امرأة ولدت وليي] عهد»، و«أم خليفة تزوجت بعد خلافة ابنها»، وحالات «من غرائب المناكح» في أسر الخلفاء. بناء على منطقه هذا لا يذكر ابن حزم اسم الأميرة فاطمة بنت القاسم حمود وهي «بنت إدريس بن علي تزوجها حسن بن يحيى بن علي بن حمود، وأخوها محمد بن إدريس...»، مع أن هذه السيدة كانت شخصية رئيسية في ثأر عائلي، ويذكر ابن حزم انه «لما قتل زوجها أخاها يحيى ابن إدريس المعروف بحيّون سمّت زوجها فقتلته، فهذه امرأة سُلّم على أبيها وجدها وعمّها

---

(٤٧) تعد آماليا زومينو (Amalia Zomeño) في الوقت الحاضر أطروحة دكتوراه عن موضوع الفتاوى الأندلسية في جامعة قلعة النهر، مدريد بإشراف د. فيغيرا. وقد فتح هـ. ر. ادريس الطريق بنشره عدداً من الدراسات حول الموضوع. انظر على سبيل المثال: Hady Roger Idris, «Le Mariage en occident musulman: Analyse de *fatwas* médiévales extraites du *Mi'yār* d'al-Wanšarīsī,» *Revue de l'occident musulman,* vol. 12 (1972), pp. 45-62.

(٤٨) انظر في ما تقدم الهامش رقم (٣٧).

(٤٩) Viguera, «Preliminar,» pp. 30-31, n. 80-84.

(٥٠) أبو محمد علي بن أحمد بن حزم، رسائل ابن حزم الأندلسي، تحقيق إحسان عباس، ٤ ج (بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ١٩٨٠ - ١٩٨٣)، ج ٢، ص ٤٣ - ١١٦ وبخاصة ص ٦٥ - ٦٧.

وأخيها وزوجها بالخلافة(٥١). إن الحوليات تذكر أيضاً النساء الارستقراطيات، في عاصمة الدولة وفي مناطق أخرى(٥٢). والقاعدة أننا نعرف القليل عادة عنهن في ما خلا أسماءهن إلا إذا ارتبط الأمر بظرف «استثنائي»: أي إذا لعبت إحدى نساء البلاط، مثلاً، دوراً رئيسياً في الأحداث المهمة الحاسمة في المشهد السياسي، ولربما يكون ذلك عبر تأثير هذه المرأة المهم في أعمال زوجها وأنشطته، كما كان أمر اعتماد مع ملك إشبيلية، المعتمد، والتي «سيطرت» عليه كما يروي ابن الأبّار؛ ذاكراً أكثر أبناء المعتمد شهرة قائلاً إنهم جميعاً أبناء «لجاريته هذه الحظية عنده الغالبة عليه «اعتماد»... وتلقّب بالرميكية نسبة لمولاها رميك بن حجاج، ومنه ابتاعها المعتمد... وكان مفرط الميل إليها حتى تلقب بالمعتمد لينتظم اسمه حروف اسمها، وهي التي أغرت سيدها بقتل أبي بكر بن عمار لذكره إياها في هجائه المعتمد»(٥٣). إننا أيضاً نعثر على قصة المستكفي، خليفة قرطبة، الذي انتقد، حسب ابن حيان، لأنه «رضي أن تسيطر عليه امرأة فاسقة» تدعى بنت المروزية. وهذه السيطرة هي كل ما نعرفه عنها(٥٤). ولا مناص لنا من سماع التأثير الكبير لبعض أمهات الملوك فيهم، كما في حالة ملك غرناطة أبي عبد الله [الصغير] الذي كانت أمّه تهيمن عليه تماماً، والشيء الذي يجدر ذكره هو دورها في سلسلة الأحداث الأخيرة في إطاحة المرابطين به؛ وعندما طلب أمير المرابطين من أبي عبد اللّه تسليم جميع ممتلكاته أجاب الأخير «.... إذا سمح لي الأمير بأن أذهب بنفسي إلى القصر لكي أجلب كل شيء، وإلا فإن أمي تستطيع أن تفعل ذلك مع بعض أتباعه الثقات حتى لا يفوته خيط واحد». «وعند مغادرتي كنت خائفاً من اعتقالي إذا ما فصلت عن أمي وتركتها في القصر. ولهذا السبب غادرت معها القصر ولم ألق بالاً إلى أي شيء آخر»(٥٥). وحسب راشيل

---

(٥١) المصدر نفسه، ص ٦٧.

(٥٢) حول نساء بني قاسي على الجبهة الشمالية، انظر: María Jesús Viguera, *Aragón musulmán*, 2ª ed. (Saragossa, 1988), pp. 84 and 94.

(٥٣) أبو عبد الله محمد بن عبد الله بن الأبار، الحلة السيراء، حققه وعلق حواشيه حسين مؤنس، ٢ ج (القاهرة: الشركة العربية للطباعة والنشر، ١٩٦٣)، ج ٢، ص ٦٢.

(٥٤) Abū Abd Allāh Muḥammad Ibn 'Idhārī al-Marrākushī, *Al-Bayān al-mugrib*, tome III, *Histoire de l'Espagne musulmane au XIème siècle*, texte arabe publié pour la première fois d'après un manuscrit de Fès par E. Lévi-Provençal, textes arabes relatifs à l'histoire de l'occident musulman; v. 2 (Paris: P. Geuthner, 1930), p. 141.

(٥٥) Gabriel Martínez Gros, «Femmes et pouvoir dans les mémoires d' 'Abd Allāh,» paper presented at: *La Condición de la mujer en la edad media: Actas del coloquio celebrado en la Casa de Velázquez, del 5 al 7 de Noviembre de 1984* (Madrid: Universidad Complutense, 1986), and Amin T. Tibi, tr., *The Tibyan: Memoirs of 'Abd Allāh b. Buluggīn, Last Zīrī Amir of Granada* (Leiden: E. J. Brill, 1986), p. 156.

آريه (Rachel Arié) فإن تصرفات بعض أميرات النصريين كانت أيضاً مشهورة بسوء السمعة، فهي تصفهن على أنهن بالإضافة إلى مواهبهن العقلية كن يكتسبن الحظوة في الميدان الاجتماعي بفعل التأثير الذي مارسنه في عائلاتهن حيث كن يشغلن موقع الزوجة محظية السلطان، أو الخليلة الأكثر حظوة. وتذكّر بالمكيدة التي دبرتها مريم أم إسماعيل، وقد كانت الخليلة الأثيرة ليوسف الأول في ٧٦٠هـ/١٣٥٩م ضد الحاكم محمد الخامس، وكذلك بالدور الذي لعبته فاطمة زوجة أبي الحسن الشرعية، من أجل تحرير ابنها بعد هزيمة لوسينا (Lucena)[٥٦]. ومع ذلك، فإن مثل هذه المشاركة في الأحداث السياسية، وهو أمر يخالف الشرع الذي عزل النساء عن المشاركة في أعمال السياسة، أمر مستهجن يوصف بأنه «مكيدة من مكائد البلاط». وهي العبارة الثابتة التي كانت توصف بها مشاركة النساء في أعمال السياسة.

وكان يتوقع من النساء في البلاط أن يقصرن دورهن على الأمور التزيينية أو الاستراتيجية ضمن حاشية الملك أو الرجال الآخرين ذوي الأهمية في القصر، وأن يرافقنه بصورة رسمية في حروبه[٥٧] أو في احتفالاته[٥٨]، وأن يفعلن ذلك بطريقة مُباهية لافتة للأنظار، لأن الترف، كما لاحظ ابن خلدون، «يزيد الدولة قوة إلى قوتها»[٥٩]. لقد كان لهؤلاء النساء أملاكهن الخاصة[٦٠]، حيث كنّ أحياناً يستعملن هذه الأملاك للتبرع للمؤسسات العامة[٦١]، وبذلك يسهمن في النفوذ المستقبلي لعائلاتهن؛ وقد لاحظ ابن خلدون أيضاً هذا الهدف السياسي الكامن [وراء عملية التبرع][٦٢].

---

(٥٦) Rachel Arié, *L'Espagne musulmane au temps des Naṣrides (1232 - 1492)* (Paris: Boccard, 1973), 2ème éd. (Paris, 1990), pp. 148-157 et 368.

(٥٧) رافقت سبعون امرأة الحاجب سانتشيلو (Sanchuelo) في حملته العسكرية. Ibn ʻIdhārī al-Marrākushī, *Al-Bayān al-muġrib*, vol. 3, p. 72.

(٥٨) Viguera, «Preliminar,» p. 31, n. 93.

(٥٩) أبو زيد عبد الرحمن بن محمد بن خلدون، المقدمة، ترجمه إلى الفرنسية وقدم له وعلق عليه فنسان مونتاي، مجموعة الروائع الإنسانية، الأونسكو، السلسلة العربية (بيروت: اللجنة الدولية لترجمة الروائع، ١٩٦٧)، ص ٣٤١.

(٦٠) Joaquina Albarracín, «Un documento granadino sobre los bienes de la mujer de Boabdil en Mondújar,» paper presented at: *Actas del I Congreso de Historia de Andalucía*, 2ª ed. (Córdoba, 1982), pp. 341-342.

(٦١) Rafael Valencia, «Presencia de la mujer en la corte de al-Muʻtamid b. ʻAbbād de Sevilla,» in: Viguera, ed., *La Mujer en al-Andalus: Reflejos históricos de su actividad y categorías sociales*, p. 136, n. 46; Marín, «Las mujeres de las clases sociales superiors,» p. 112, and Viguera, «Preliminar,» p. 32, n. 96.

(٦٢) ابن خلدون، المقدمة، ص ٣٤٥.

تذكر الحوليات الأندلسية بصورة عارضة أحياناً الخادمات والجواري اللواتي التحقن بالمحيط العائلي لبعض الأشخاص ذوي الشأن، كما أننا نعثر على معلومات أكثر من المصادر الشرعية والطبية(٦٣). لقد تزوج الملوك الأندلسيون عادة من جَوار(٦٤)، وكان من آثار ذلك على الأقل أن التاريخ حفظ لنا أسماءهن التي تعطي انطباعاً عن الدور التزييني، وعن المتعة التي كنّ [يضفينها على الجوّ]: ليمة، أو رضيّة، أو شمس، أو مرجان(٦٥). إن عدد الخادمات والجواري هو دليل رمزي على السلطة والغنى: كان هناك في الحقيقة ٦٣١٤ امرأة في مدينة الزهراء، بمن في ذلك الزوجات والمحظيات والقريبات والخادمات. ويمكن أن نصنف الجواري في نوعين، اللواتي يتخذن للخدمة (الجواري الخدم) واللواتي يتخذن للمتعة (جواري اللذة)(٦٦). وبوصفهن محظيات مثقفات ومؤدبات أدباً رفيعاً،(٦٧) أسهمت الجواري في المجالس الأدبية(٦٨) وخدمن أسيادهن، الذين كانوا مولعين بهن. وهناك العديد من الإشارات إلى الطرق التي تنافس بها ملوك الطوائف لامتلاك أفضل الجواري المغنيات وأكثر عدد منهن(٦٩). لقد رافقن أسيادهن أيضاً في حالات المحنة: فعندما هرب ابن عبد الجبار، على سبيل المثال، من بيته وطاردوه في قرطبة على أثر ذلك كانت لديه ثلاث عشرة

---

(٦٣) P. Coello, «Las actividades de las esclavas según Ibn Buṭlān y al-Saqaṭi de Málaga,» in: Viguera, ed., Ibid., pp. 201-210.

(٦٤) يمكن العثور على بعض الحالات في: Ibn 'Idhārī al-Marrākushī, *Al-Bayān al-mugrib*, vol. 3, p. 140 and 145, and Fatima Mernissi, *Sultanes oubliées: Femmes chefs d'état en Islam* (Casablanca: Editions Le Fennec, [1990]), «Sultanes et courtisanes,» pp. 17-113.

(٦٥) Viguera, «Preliminar,» p. 32, n. 99-102, and Manuela Marín, «Notas sobre onomástica y denominaciones femeninas en al-Andalus (siglos VIII-XI),» in: *Homenaje al Prof. Darío Cabanelas Rodríguez, O.F.M., con motivo de su LXX aniversario*, 2 vols. (Granada: Universidad de Granada, Departamento de Estudios Semiticos, 1987), pp. 37-52.

(٦٦) Viguera, «Preliminar,» p. 32, n. 104.

(٦٧) المصدر نفسه، الهامش رقم (١٠٧). ويشير ابن عذاري إلى العبيد في القرن الخامس الهجري/ الحادي عشر الميلادي. Ibn 'Idhārī al-Marrākushī, *Al-Bayān al-mugrib*, vol. 3, pp. 56, 92 and 142. ونستطيع أن نعثر أيضاً على العديد من الاشارات إلى ذلك في: أبو الحسن علي بن بسام، **الذخيرة في محاسن أهل الجزيرة**، تحقيق إحسان عباس، ٨ ج، ط ٢ (بيروت: دار الثقافة، ١٩٧٩). ويحتاج هذا إلى تصنيف لأغراض تقديم تأويل مترابط منطقياً، كما نرى في: س. عبد الوهاب فريح، **الجواري والشعر في العصر العباسي الأول** (الكويت، ١٩٨١).

(٦٨) Rubiera Mata, *Poesía femenina hispanoárabe*, p. 14.

(٦٩) كان لدى المعتضد، ملك اشبيلية، الكثير من المحظيات، وكان يتفاخر بذلك. انظر: أبو الحسن علي بن بسام، **الذخيرة في محاسن أهل الجزيرة**، تحقيق لطفي عبد البديع (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٧٥)، ص ١٩ ـ ٢٠.

جارية يويّدنه حتى أخذن منه أخيراً وأُعطين للخليفة الجديد(٧٠).

أما كتب الأعلام فتشكل مصدراً خاصاً من مصادر المعلومات، وكذلك المنتخبات الأدبية التي تشير إلى النساء اللواتي أسهمن في النشاطات الفكرية أو الفنية؛ وقد استثمرت هذه المصادر بمهارة فائقة من قبل البحوث الأكاديمية المعاصرة(٧١). فقد ذكرت ١١٦ امرأة أندلسية في معاجم الأعلام ما بين القرن الثاني الهجري/ الثامن الميلادي والثامن الهجري/ الرابع عشر الميلادي - ومن بينهن اثنتان فقط صنفتا على أنهما عالمتان - الفقيهة فاطمة المغامي وحفصة بنت حمدون. وثلاث وصفن بأنهن يرعين العلم، بينما ذكرت الأخريات لانتسابهن إلى بعض العائلات المرموقة. والنساء اللواتي أسهمن في قول الشعر (٤٤ حالة)، والأديبات (٢٢ حالة)، والكاتبات (١١ حالة)، والنسّاخات (٤)، و(٣) ومؤلفات معاجم ونحويتان، و(١٦) يقرأن القرآن ويعرفن معانيه، و(٦) كرّسن أنفسهن للحديث و(٨) للزهد؛ و(٦) يعرفن الفقه، و(٤) يعرفن التاريخ والأخبار، و(واحدة) تعرف الحساب، و(واحدة) تعرف علم الكلام، و(واحدة) تعرف علم الفرائض، إضافة إلى العديد من فتاوى والدها. إحدى النساء، وهي زوجة قاضي غرناطة لربما في القرن الثامن الهجري/ الرابع عشر الميلادي، كانت مشهورة بمعرفتها للفقه. وهي، كما يذكر ابن الخطيب، فاقت زوجها في معرفة الأحكام(٧٢)؛ وهناك أخرى كانت تفهم في الطب(٧٣)، حتى إنها مارسته، ولكن، وكما تقول الوثائق الشرعية، فإنها مارست تطبيب النساء(٧٤). إن فحص

---

(٧٠) Ibn 'Idhārī al-Marrākushī, *Al-Bayān al-muġrib*, vol. 3, p. 92.

(٧١) M. L. Avila, «Las mujeres "sabias" en al-Andalus,» pp. 139-184; Rafael Valencia, «Tres maestras sevillanas de la época del Califato Omeya,» pp. 185-190, in: Viguera, ed., *La Mujer en al-Andalus: Reflejos históricos de su actividad y categorías sociales*; María Isabel Fierro, «Mujeres hispano-árabes en tres repertorios biográficos: *Ŷadwa, Ṣila* y *Bughya*, s. X-XII,» paper presented at: *Las mujeres medievales y su ámbito jurídico: Actas de las II Jornadas de Investigación Interdisciplinaria*, Colección del Seminario de Estudios de la Mujer; 4 (Madrid: Servicio de Publicaciones de la Universidad Autónomo de Madrid, [1983?]), pp. 177-182.

وبعض المساهمات في: *Estudios Onomástico-Biográficos de al-Andalus*, vols. 1-3, and Ignac Goldziher, «Women in the Hadith Literature,» in: Ignac Goldziher, *Muslim Studies*, edited by S. M. Stern; translated from the German by C. R. Barber and S. M. Stern (London: Allen and Unwin, 1968-), vol. 2, pp. 366-368.

(٧٢) المقري، نفح الطيب من غصن الأندلس الرطيب، ج ٤، ص ٢٩٤.

(٧٣) ابن الخطيب، الإحاطة في أخبار غرناطة، ج ١، ص ٤٣٨ - ٤٣٩.

(٧٤) Luisa F. Aguirre de Cárcer, «Sobre el ejercicio de la medicina en al-Andalus: Una fetua de Ibn Sahl,» *Anaquel de Estudios Arabes*, vol. 2 (1991).

الوثائق والسجلات، التي لم تستثمر بعد، سيسمح لنا بتكوين منظور أوضح عن واقع مكانة النساء الأندلسيات، الذي يتجاوز كثيراً «المحرّمات التي فرضت على النساء في المجتمع العربي التقليدي»[٧٥]، الذي يشكّل في الوقت الحاضر، ومن دون شك، حاجزاً يحول دون تعرفنا على ذلك الواقع.

---

(٧٥) كما هو ملاحظ في: Salma Khadra Jayyusi, «Two Types of Hero in Contemporary Arabic Literature,» *Mundus Artium*, vol. 10, no. 1 (1977), p. 46.

المراجع

١ ـ العربية

ابن الأبار، أبو عبد الله محمد بن عبد الله. **الحلة السيراء**. حققه وعلق حواشيه حسين مؤنس. القاهرة: الشركة العربية للطباعة والنشر، ١٩٦٣. ٢ ج.

ابن بسام، أبو الحسن علي. **الذخيرة في محاسن أهل الجزيرة**. تحقيق لطفي عبد البديع. القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٧٥.

ـــــ. ـــــ. تحقيق إحسان عباس. ط ٢. بيروت: دار الثقافة، ١٩٧٩. ٨ ج.

ابن حزم، أبو محمد علي بن أحمد. **رسائل ابن حزم الأندلسي**. تحقيق إحسان عباس. بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ١٩٨٠ ـ ١٩٨٣. ٤ ج.

ابن الخطيب، لسان الدين محمد بن عبد الله. **الإحاطة في أخبار غرناطة**. تحقيق محمد عبد الله عنان. القاهرة: دار المعارف، ١٣٩٥هـ/ ١٩٧٥م. (ذخائر العرب؛ ١٧)

ابن خلدون، أبو زيد عبد الرحمن بن محمد. **المقدمة**. ترجمه إلى الفرنسية وقدم له وعلق عليه فنسان مونتاي. بيروت: اللجنة الدولية لترجمة الروائع، ١٩٦٧. (مجموعة الروائع الإنسانية، الأونسكو، السلسلة العربية)

ابن سعيد المغربي، أبو الحسن علي بن موسى. **المُغرب في حلى المغرب**. تحقيق شوقي ضيف. القاهرة: دار المعارف، [١٩٥٣ ـ ١٩٥٥]. ٢ ج. (ذخائر العرب؛ ١٠)

حطب، زهير. **تطور بنى الأسرة العربية والجذور التاريخية والاجتماعية لقضاياها المعاصرة**. ط ٣. بيروت: معهد الانماء العربي، ١٩٨٣. (الدراسات الإنسانية، علم اجتماع الأسرة)

الزجالي، أبو يحيى. **أمثال العوام في الأندلس: أمثال الأندلس لأبي يحيى الزجالي**،

١٢٢٠ ـ ١٢٩٤. تحقيق محمد بن شريفة. فاس، ١٩٧٥. ٢ ج.

ضيف، شوقي. **الفن ومذاهبه في الشعر العربي**. القاهرة: دار المعارف، ١٩٦٥. (مكتبة الدراسات الأدبية)

الطاهري، أحمد. **عامة قرطبة في عصر الخلافة**. الرباط: منشورات عكاظ، ١٩٨٩. (سلسلة المعتمد بن عباد للتاريخ الأندلسي ومصادره؛ ١)

الفريح، س. عبد الوهاب. **الجواري والشعر في العصر العباسي الأول**. الكويت، ١٩٨١.

المقري، أبو العباس أحمد بن محمد. **نفح الطيب من غصن الأندلس الرطيب**. تحقيق إحسان عباس. بيروت: دار صادر، ١٩٦٨. ٨ ج.

٢ ـ الأجنبية

Books

Arié, Rachel. *L'Espagne musulmane au temps des Naṣrides (1232-1492)*. Paris: Boccard, 1973. 2ème éd. Paris, 1990.

Averroës. *Commentary on Plato's Republic.* Edited with an introduction, translation and notes by E. I. J. Rosenthal. Cambridge [UK]: Cambridge University Press, 1974. (University of Cambridge, Oriental Publications; no. 1)

Avila, María Luisa. «Las mujeres "sabias" en al-Andalus.» in: María Jesús Viguera (ed.). *La Mujer en al-Andalus: Reflejos históricos de su actividad y categorías sociales.* Sevilla; Madrid: Universidad Autónoma de Madrid, 1989.

Bianquis, M.T. «La Familia en el Islam árabe.» in: *Historia de la familia.* Directed by A. Burguière [et al.]. Madrid, 1988.

Bosch Vilá, Jacinto. *Los almorávides.* Edited by Emilio Molina. 2ª ed. Granada: University of Granada, 1990. Facsimile of the Tétouan edition, 1956.

Cahen, Claude. *El Islam. I: Desde los orígenes hasta el comienzo del imperio otomano.* Madrid, 1972.

Coello, Pilar. «Las actividades de las esclavas según Ibn Butlan y al-Saqati de Málaga.» in: María Jesús Viguera (ed.). *La Mujer en al-Andalus: Reflejos históricos de su actividad y categorías sociales.* Sevilla; Madrid: Universidad Autónoma de Madrid, 1989.

Degand, Angela. *Geschlechterrollen und familiale Strukturen in Islam.*

Frankfurt am Main; New York: Lang, c1988.

Doy, 'Abdul Raḥmān I. *Woman in Shari'ah*. London, 1989.

Garulo, Teresa. *Diwan de la poetisas de al-Andalus*. Madrid: Hiperión, [1986]. (Poesía Hiperión; 92)

Goldziher, Ignac. «Women in the Hadith Literature.» in: Ignac Goldziher. *Muslim Studies*. Edited by S. M. Stern; translated from the German by C. R. Barber and S. M. Stern. London: Allen and Unwin, 1968-.

Granja, Fernando de la. «La Venta de la esclava en el mercado en obra de Abū 'l-Baqā' de Ronda.» in: *Maqāmas y risālas andaluzas*. Traducciones y estudios por Fernand de la Granja. Madrid: Instituto Hispano-Arabe de Cultura, 1976.

Guichard, Pierre. «De la Antigüedad a la edad media: Familia amplia y familia estricta.» in: *Estudios sobre Historia Medieval*. Valencia, 1987.

——. *Structures sociales «orientales» et «occidentales» dans l'Espagne musulmane*. Paris: Mouton, c1977. (Civilisations et sociétés; 60)

Hériter en pays musulman: Habus, lait vivant, manyahuli. Sous la direction de Marceau Gast. Paris: Editions du centre national de la recherche scientifique, 1987.

Ibn 'Idhārī al-Marrākushī, Abū Abd Allāh Muḥammad. *Al-Bayān al-muġrib*. Tome III. *Histoire de l'Espagne musulmane au XIème siècle*. Texte arabe publié pour la première fois d'après un manuscrit de Fès par E. Lévi-Provençal. Paris: P. Geuthner, 1930. (Textes arabes relatifs à l'histoire de l'occident musulman; v. 2)

Laoust, Henri. *La Politique de Gazālī*. Paris: P. Geuthner, 1970. (Bibliothèque d'études islamique; t. 1)

Marín, Manuela. «Las mujeres de las clases sociales superiores.» in: María Jesús Viguera (ed.). *La Mujer en al-Andalus: Reflejos históricos de su actividad y categorías sociales*. Sevilla; Madrid: Universidad Autónoma de Madrid, 1989.

——. «Notas sobre onomástica y denominaciones femeninas en al-Andalus (siglos VIII-XI).» in: *Homenaje al Prof. Darío Cabanelas Rodríguez, O.F.M., con motivo de su LXX aniversario*. Granada: Universidad de Granada, Departamento de Estudios Semiticos, 1987. 2 vols.

——, María Luisa Avila and Luis Molina (eds.). *Estudios Onomástico-Biográficos de al-Andalus*. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Instituto de Filología, Departamento de Estudios Arabes, 1988-1994. 6 vols.

Mernissi, Fatima. *Sultanes oubliées: Femmes chefs d'état en Islam*. Casablanca: Editions Le Fennec, [1990].

Molina, Luis. «Familias andalusíes: Los datos del *Ta'rīj 'ulamā' al-Andalus* de

Ibn al-Faraḍī.» in: Manuela Marín, María Luisa Avila and Luis Molina (eds.). *Estudios Onomástico-Biográficos de al-Andalus.* Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Instituto de Filología, Departamento de Estudios Arabes, 1988-1994. 6 vols.

Pérès, Henri. *Esplendor de Al-Andalus: La Poesía andaluza en árabe clásico en el siglo XI: Sus aspectos generales, sus principales temas y su valor documental.* Translated by Mercedes García Arenal. Madrid: Hiperión, 1983.

——. *La Poésie andalouse en arabe classique au XI^e siècle; ses aspects généraux, ses principaux thèmes et sa valeur documentaire.* 2ème éd. rev. et corr. Paris: Adrien Maisonneuve, 1953.

Rubiera Mata, María Jesús.*Poesía feminina hispanoárabe.* Madrid, 1989.

Schack, Adolf Friedrich von. *Poesie und Kunst der Araber in Spanien und Sicilien.* 3rd ed. Sevilla, 1981. Spanish translation: *Poesía y arte de los árabes en España y Sicilia.* Translated by D. Juan Valera. Reprinted. Madrid: Hiperión, [1988].

Sobḥ, Maḥmud. *Poetisas arábigo-andaluzas.* [Granada]: Diputación Provincial de Granada, [1985?]. (Biblioteca de ensayo; 7)

Tibi, Amin T. (tr.). *The Tibyan: Memoirs of 'Abd Allāh b. Buluggīn, Last Ziri Amir of Granada.* Leiden: E. J. Brill, 1986.

Turki, Abdel Magid. «Femmes privilégiées et privilèges feminins dans le système théologique et juridique d'Ibn Ḥazm.» in: Abdel Magid Turki. *Théologiens et juristes de l'Espagne musulmane: Aspects polémiques.* Paris: G.- P. Maisonneuve et Larose, 1982. (Islam d'hier et d'aujourd'hui; 16)

Valencia, Rafael. «Presencia de la mujer en la corte de al-Mu'tamid b. 'Abbād de Sevilla.» in: María Jesús Viguera (ed.). *La Mujer en al-Andalus: Reflejos históricos de su actividad y categorías sociales.* Sevilla; Madrid: Universidad Autónoma de Madrid, 1989.

——. «Tres maestras sevillanas de la epoca del Califato omeya.» in: María Jesús Viguera (ed.). *La Mujer en al-Andalus: Reflejos históricos de su actividad y categorías sociales.* Sevilla; Madrid: Universidad Autónoma de Madrid, 1989.

Viguera, María Jesús. *Aragón musulmán.* 2a ed. Saragossa, 1988.

—— (ed.). *La Mujer en al-Andalus: Reflejos históricos de su actividad y categorías sociales.* Sevilla; Madrid: Universidad Autónoma de Madrid, 1989.

Wolf, K. B. *Christian Martyrs in Muslim Spain.* Cambridge: Cambridge University Press, 1988.

Periodicals

Aguirre de Cárcer, Luisa F. «Sobre el ejercicio de la medicina en al-Andalus: Una fetua de Ibn Sahl.» *Anaquel de Estudios Arabes*: vol. 2, 1991.

Armistead, Samuel G. and James T. Monroe. «A New Version of *La Morica de Antequera.*» *La Corónica*: vol. 12, 1984.

Bosch Vilá, Jacinto and Wilhelm Hoenerbach. «Un Viaje oficial de la corte granadina. (Año 1347).» *Andalucía Islámica*: vols. 2-3, 1981-1982.

Giacomo, L. di. «Une poétesse andalouse du temps des Almohades: Ḥafṣa Bint al-Ḥājj ar-Rakūniyya.» *Hespéris*: vol. 34, 1947.

Al-Heitty, 'Abd al-Kareem. «The Collection and Criticism of the Work of Early Arab Women Singers and Poetesses.» *Al-Masāq*: vol. 2, 1989.

Hoenerbach, Wilhelm. «Die andalus-arabische Dichtung im Allgemeinen und die Dichtung der Banū Sa'īd im Besonderen.» *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft*: vol. 140, 1990.

——. «La Granadina.» *Andalucía Islámica*: vols. 2-3, 1981-1982.

——. «Los Banū Sa'īd de Alcalá la real y sus allegados: Su poesía según la antología *al-Mugrib.*» *Revista del Centro de Estudios Históricos de Granada y su Reino:* vol. 2, 1989.

——. «Notas para una caracterización de Wallāda.» *Al-Andalus*: vol. 36, 1971.

——. «Zur Charakteristik Wallādas der Geliebten Ibn Zaidūn.» *Die Welt des Islams*: vol. 13, 1971.

Idris, Hady Roger. «Le Mariage en occident musulman: Analyse de *fatwas* médiévales extraites du *Mi'yār* d'al-Wanšarīsī.» *Revue de l'occident musulman*: vol. 12, 1972.

Jayyusi, Salma Khadra. «Two Types of Hero in Contemporary Arabic Literature.» *Mundus Artium*: vol. 10, no. 1, 1977.

Llinarès, A. «Deux versions médiévales espagnoles de la laitère et le pot au lait.» *Revue de littérature comparée*: vol. 33, 1959.

López Estrada, Francisco. «La Leyenda de la morica garrida de Antequera en la poesía y en la Historia.» *Archivo Hispalense*: vols. 88-89, 1958.

Nichols, J. M. «The Arabic Verses of Qasmūna Bint Ismā'īl Ibn Bagdāla.» *International Journal of Middle East Studies*: vol. 13, 1981.

——. «Arabic Women Poets in al-Andalus.» *Maghreb Review*: no. 4, September-December 1981.

——. «Wallāda, the Andalusian Lyric and the Questions of Influence.» *Literature East and West*: vol. 21, 1977.

Sobḥ, Maḥmud. «La Poesía amorosa arábigo-andaluza.» *Revista del Instituto Egipcio de Estudios Islámicos*: vol. 16, 1971.

Zotenberg, H. «L'Histoire de Gal'ād et Schimas.» *Journal asiatique*: 1896.

Conferences

Albarracín, Joaquina. «Un documento granadino sobre los bienes de la mujer de Boabdil en Mondújar.» Paper presented at: *Actas del I Congreso de Historia de Andalucía.* 2ª ed. Córdoba, 1982.

Fierro, María Isabel. «Mujeres hispano-árabes en tres repertorios biográficos: *Ŷadwa, Ṣila* y *Bughya*, s. X-XII.» Paper presented at: *Las mujeres medievales y su ámbito jurídico: Actas de las II Jornadas de Investigación Interdisciplinaria.* Madrid: Servicio de Publicaciones de la Universidad Autónoma de Madrid, [1983?]. (Colección del Seminario de Estudios de la Mujer; 4)

Martínez Gros, Gabriel. «Femmes et pouvoir dans les mémoires d''Abd Allāh.» in: *La Condición de la mujer en la edad media: Actas del Coloquio celebrado en la Casa de Velázquez, del 5 al 7 de Noviembre de 1984.* Madrid: Universidad Complutense, 1986.

Viguera, María Jesús. «La Censura de costumbres en el *"Tanbīh al-ḥukkām"* de Ibn al-Munāṣif.» Paper presented at: *Actas de las II Jornadas de Cultura Arabe e Islámica (1980).* Madrid: Instituto Hispano-Arabe de Cultura, 1985.

Theses

López de la Plaza, Gloria. «Ambitos de la religiosidad femenina andalusí: La Dinámica público-privado y sus correlaciones sociales.» (Magister Dissertation, Madrid, Universidad Complutense, 1990).

فنون الطبخ في الأندلس

دايڤد وَيْنز(*)

مقدمة

في أواسط القرن السابع الهجري/ الثالث عشر للميلاد، وعلى التخوم الغربية للممالك الإسلامية، ظهر كتابان في فن الطبخ(1). يعرض الكتابان مئات الوصفات لطرق إعداد الطعام عند أهل المدن من الطبقة الوسطى من العرب المسلمين في المغرب وشبه الجزيرة الأيبيرية.

وتقاليد الطبخ، عند الخاصة والعامة، ذات طبيعة محافظة؛ لذا يحتمل أن يكون هذان الكتابان صورة تعبر عن أذواق الطبخ وفنونه، لا في هذه الفترة من تاريخ شمال إفريقيا والأندلس وحدها، بل صورة عن فترة سابقة، ربما كانت تشمل القرنين الثالث والرابع الهجريين/ التاسع والعاشر الميلاديين. ويتضح في الكتابين مؤثرات مشرقية كذلك؛ يوم كانت بغداد عاصمة العباسيين السياسية، ومركز الإمبراطورية الحضاري كذلك، حيث نشأت تطورات عديدة من بينها ظهور صنوف من «أطايب

(*) دايڤد وينز (David Waines): أستاذ في قسم الدراسات العربية والإسلامية وفي قسم دراسات الأديان في جامعة لانكستر.

قام بترجمة هذا الفصل عبد الواحد لؤلؤة.

(1) الكتابان هما: ابن رزين التجيبي، **فضالة الخوان في طيبات الطعام والألوان**، تحقيق محمد بن شكرون (بيروت، 1984)، والكتاب مجهول المؤلف حققه: Ambrosio Huici Miranda, ed., *La Cocina hispano-magrebi en la época almohade según un manuscrito anónimo* (Madrid, 1965).

وكان التجيبي من المؤلفين الأندلسيين وهو من مرسية، وقد صنف كتابه بين عامي ٦٣٦ - ٦٤٠هـ/ ١٢٣٨ - ١٢٤٢م، والسنة الأخيرة هي تاريخ سقوط مرسية بيد المسيحيين. ويرى ويثي ميراندا أن المؤلف المجهول أندلسي أيضاً، وقد عاش قبل سقوط المدن الكبرى مثل إشبيلية عام ٦٤٦هـ/ ١٢٤٨م.

الطعام» أيام الخليفة هارون الرشيد (ت ١٩٤هـ/ ٨٠٩م)[٢]. وقد انتشر إلى الغرب بعدئذٍ أثر هذه التقاليد من فنون الطبخ النفيسة[٣].

وليست كتب الطبخ وحدها، بالطبع، المصدر الوحيد الذي تُستقى منه معلومات حول ما شاع في القرون الوسطى من أذواق ومواقف تجاه الطعام[٤]. ففي ميدان الطب القروسطي، إضافة إلى فصول عن التغذية والصحة التي تشملها التصانيف الطبية الكبرى، ثمة كتب تخصصت في الغذاء؛ تصف خواص الأغذية، وفوائد الأطعمة المختلفة ومضارها بما في ذلك الأطعمة المطبوخة، وكثيراً ما تنصح بطرقٍ للشفاء من نتائجها المضرة. وكانت هذه الكتب تعالج نظام الحمية الشخصية عند الفرد وتنطوي على مفهوم محلي عن إعداد الطعام وتناوله؛ وبهذا المعنى يكون دليل الحمية نقيض كتاب فن الطبخ، إذ إنه يعبر عن معرفة بما شاع من آراء حول الطعام بين الأطباء. وفي بعض كتب الأدب، مثل **العقد الفريد** لابن عبد ربه (ت ٣٢٨هـ/ ٩٤٠م) نجد معلومات لاحقة عن الطعام عند أهل المدن وعلية القوم. وفي نوع آخر من الكتب، هي كتب الحِسْبة التي يتداولها مفتشو الأسواق، نجد معلومات شتّى من بينها شروط إعداد وبيع الطعام في الأسواق والأماكن العامة. وتنصح كتب الحسبة هذه بالابتعاد عن تناول الطعام المطبوخ في الأسواق، بسبب أنواع التحايل التي يتبعها الطباخون في خداع زبائنهم، ولو أن هذه النصائح لا تظهر بوضوح شديد دائماً. فطعام البيت لم يكن أفضل من طعام السوق وحسب، بل إنه أسلم.

ومن بين ما لدينا من المصادر (التي قد تبدو محدودة) تقدم كتب الطبخ وحدها صورة عن أحد مظاهر الحياة البيتية في العصور الوسطى، التي لم يلتفت إلى النظر فيها إلا حديثاً[٥]. فمن مجموعات وصفات الأطعمة يمكن تشكيل صورة، لا عن صنوف الطعام وحدها فحسب، بل كذلك عن كثير من الأنشطة التي تجري في مطبخ الدار،

---

(٢) يوجد وصف لهذه الأحداث في كتاب: David Waines, *In a Caliph's Kitchen* (London, 1989).

(٣) يذكر التجيبي في كتابه عدداً من الوصفات التي يدعوها «مشرقية»، بينما يورد الكتاب الآخر فصلاً مكرّساً لذكرى الأمير العباسي الذي تولّى الخلافة زمناً، وهو ابراهيم بن المهدي، الذي ربما كان مصنّف أول كتاب في الطبخ في اللغة العربية. انظر: المصدر نفسه، ص ١١ ـ ١٥.

(٤) توجد دراسة عامة جيدة للمصادر في: Expiración García Sánchez, «Fuentes para el estudio de la alimentación en la Andalucía Islámica,» paper presented at: *Actas del XII Congreso de la U.E.A.I. (Málaga, 1984)* (Madrid: Union européenne d'arabisants et d'islamisants, 1986), pp. 269-288.

(٥) لقد قدم بيتر هاينه مساهمة مهمة في هذه الدراسات في: Peter Heine, *Kulinarische Studien* (Wiesbaden: O. Harrassowitz, 1988).

وعن موقعه في الأسرة، وبين أهل الجوار. وتنطوي هذه الوصفات كذلك على إشارة إلى الدور الرئيس للطعام في النظام الاجتماعي للقيم، فتبين أن كرم الضيافة على المائدة، سواء بين الأسرة أو مع الأصدقاء والأعوان في السياسة أو غيرهم، مسألة تقع في المجال الخاص لا العام[٦]. وثمة توافق ملحوظ حول هذه القضايا بالذات في العالم العربي الإسلامي القروسطي، فأساليب الطبخ وطرائقه لم تكن في الواقع على اختلاف واضح بين مدن الأندلس والعراق. لكن الفروق في تفضيل الأطعمة مسألة تتعلق باختيارات الأقاليم وتخصصاتها، وهذا ما تصوره كتب الطبخ ذاتها. وفي ما يلي من كلام، نتناول اثنين من مظاهر تقاليد الطعام الأندلسية: المطبخ بوصفه مكان إعداد الطعام، وأهم خصائص الأطعمة.

أولاً: المطبخ

لقد جرى إعداد أصناف الطعام التي تصفها كتب الطبخ هذه في مطابخ بيوت تعود لأسر من أهل المدينة من «الطبقة الوسطى»؛ فهي لا تصف الأجواء الرفيعة في البلاط في تلك الفترة، ولا مطابخ فقراء المدينة أو أهل الريف.

وهكذا نجد نوعاً من الصنف الشائع باسم «الثريد» يدعى «الكامل» ويتكون من عدة أنواع من اللحم والدجاج، بكثير من التوابل، والسجق وكرات اللحم والبيض والزيتون تُقدَّم جميعها مصفوفة بنظام على طبق كبير، بحيث تشكل نقيضاً كاملاً للأطباق العادية، مما دعا إلى وصفها «بأحد أطباق الملوك والوزراء»[٧]. وبوجه عام

---

(٦) عادات العرب في الضيافة تناقض ما في حضارة كبيرة معاصرة أخرى، مثل الحضارة الصينية، التي تطورت فيها عادات الالتقاء مع الآخرين حول الموائد في محلات عامة مثل المطاعم والمقاهي: انظر: الدراسة الممتازة لتقاليد الطعام الصينية في كتاب: K. C. Chang, ed., *Food in Chinese Culture: Anthropological and Historical Perspective* (New Haven, CT: Yale University Press, 1977).

(٧) Huici Miranda, ed., *La Cocina hispano-magrebi en la época almohade según un manuscrito anónimo*, pp. 179-180.

في كتابه الطريف بعنوان **الطبخ، الطعام والطبقة**، يقول جاك غودي إن كتب الطبخ العربية القروسطية «تشير إلى طعام البلاط، البلاط الذي طوّر أنساقاً من الإنفاق الباذخ، متّبعاً في ذلك السابقين من الروم والإغريق والفرس. ولم يكن المؤلفون من الطباخين، بل من كبار الشخصيات الذين كانوا يركّزون على وصفاتهم المفضّلة، مهملين أية إشارة إلى الأطعمة العادية». ومع أن الكتاب ذو قيمة كبيرة في فكرة تدرّج تقاليد الطبخ، إلا أن المؤلف قد أساء فهم طبيعة كتب الطبخ العربية. ففي الكتابين المشار إليهما في هذه المقالة، ليس في الأدلة الداخلية ما يشير إلى كون أحد المصنّفين من «كبار الشخصيات». ويضم الكتابان «أطعمة عادية» من النوع المألوف في وسط أهل المدن المرفّهين خارج حدود البلاط والطبقة الحاكمة. انظر: Jack Goody, *Cooking, Cuisine and Class: A Study in Comparative Sociology* (Cambridge [Cambridgeshire]; New York: Cambridge University Press, 1982), p. 129.

تنطوي كتب الطبخ هذه على إشارات إلى عادات الطبخ لدى مجتمع المدن في الأندلس، الذي يشمل قطاعات عريضة من أصحاب الصناعة والعلماء والموظفين[٨]. ولا شك في أن ابن خلدون على حق إذ يقول إن أهم نوعين من طعام سكان المدن (المرفّهين منهم، ربما) يقومان على اللحم وجيِّد القمح، ولو أنه يعزو صحة الأندلسيين الجيدة إلى غذاء يقتصر على حنطة السودان (أو الدخن الهندي) وزيت الزيتون، وهو ما لا تشير إليه كتب الطبخ هذه. ومن الجدير بالذكر في هذا السياق أن الأندلس في القرنين الرابع والخامس الهجريين/العاشر والحادي عشر الميلاديين قد شهدت توسعاً سريعاً في المدن، نَعِمتْ فيه الطبقة المرفّهة بالطعام ذاته. ثم إن تطوير الزراعة القائمة على الري، واستجلاب وأقلَمة محاصيل جديدة[٩]، وإشراك اقتصاد الأندلس بشبكة التجارة الإسلامية في البحر المتوسط ضمنت الحصول على المواد الأولية اللازمة لصنوف الطعام في المدن.

تُقدّم وصفات الطعام صوراً وافية عن أنشطة المطبخ وأدوات الطبخ. وهي صور عن الجهد المكثّف لإعداد الوجبات اليومية، وعن التوابل والمحفوظات المخزونة للاستعمال في وقت لاحق، كما تبين أنواع الأدوات المستعملة مدى التعقيد في تلك الجهود.

---

(٨) أنا لا أقول إن المجتمع الأندلسي كان يقوم على أسس طبقية حادة. فثمة الكثير مما يمكن أن يقال حول كون التقسيم الاجتماعي يقوم على جماعات ذات أسس ليست اقتصادية بالضرورة، كأن تكون عرقية أو دينية أو عشائرية. ومع هذا، إذا كان علينا أن نفترض كون هذه الأطعمة ليست مقصورة على جماعة عرقية أو دينية (كالعرب أو البربر أو غيرهم؛ أو كالمسلمين أو اليهود أو المسيحيين) فإن كتب الطبخ تصوِّر بوضوح المستوى الاقتصادي المزدهر للأسر المساهمة في فنون الطبخ هذه، كما تشير إلى الوجود المشترك بين الأنظمة الطبقية والاجتماعية. ومن الطريف أن الدلائل الموجودة في كتب الطبخ، بما يتعلّق بالمحيط السياسي، قد توحي بالقول إن سبب انهيار الخلافة يعود إلى «غياب طبقة وسطى تهتم بالحفاظ على حكومة مركزية قوية»، وهي فكرة مبسّطة أكثر مما يجب. انظر: **William Montgomery Watt, *A History of Islamic Spain*, with additional sections on literature by Pierre Cachia, Islamic Surveys; 4 (Edinburgh: Edinburgh University Press, [1965]), p. 87, and Thomas F. Glick, *Islamic and Christian Spain in the Early Middle Ages: Comparative Perspectives on Social and Cultural Formation* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1979),**

وبخاصة الفصلين ٤ ـ ٥ حول البنية الاجتماعية والعلاقات العرقية.

(٩) انظر: **Glick, Ibid., p. 77,**

حيث يورد قائمة بالمحاصيل القابلة للأكل مما أدخله العرب إلى شبه الجزيرة، ومنها الزيتون [كذا!] والمشمش والأرضي شوكي والخروب والأرز والزعفران والسكر والخوخوب (العنّاب) والباذنجان والجزر الأبيض والليمون والبرتقال والكريبفروت والجزر. وحول المسألة المعقدة عن انتشار المحاصيل الغذائية في الشرق الأوسط في القرون الوسطى، انظر: **Andrew M. Watson, *Agricultural Innovation in the Early Islamic World* (Cambridge, UK: Cambridge University Press, 1983).**

كان في المطبخ الأندلسي جهازان كبيران: الموقِد[١٠] والتنّور[١١]. فمن الموقد تصل الحرارة مباشرة إلى قاع الإناء الذي تجمع فيه مكونات صنف الطعام؛ ويقدّم التنّور حرارة جافة تناسب الخَبز والشُواء. ويمكن التحكّم في درجة حرارة كلّ من الجهازين إلى بعض الحدود. تصوّر وصفة لشيّ خروف كامل في التنّور كيف يحضّر الخروف ويُشكّ في سفّود ويُدلّى من فوهة التنّور العليا، وتحت السفّود إناء يجتمع فيه ما يتقاطر من شحم الخروف. ثم تغطى فوهة التنّور بغطاء كما تغطى الفتحات الأخرى وتختم بالطين للمحافظة على الحرارة حتى ينضج اللحم تماماً[١٢]. وفي وصفة أخرى، تُستخرج جمرات النار من التنّور عندما تكتمل حرارته ويُرش عليه الماء قبل أن يوضع اللحم في داخله، ثم يُعاد إغلاق الفوهة ولكن الفتحات السفلى تبقى مفتوحة[١٣]. وتضيف هذه الوصفة في الختام أن هذه الطبخة يمكن إعدادها كذلك في الفرن المجاور أو العام.

ويرد ذكر «الفرن» كثيراً في كتب الطبخ. ويكون اللجوء إلى الفرن لأسباب عديدة: منها العوز إلى مساحة مناسبة في المطبخ أو الحاجة إلى الأدوات اللازمة للطبخات الكبيرة، مثل ما سبق ذكره، أو في المناسبات الخاصة. وربما كان يستخدم غالباً لخبز الخُبز اليومي للأسرة، ولو أن بعض الأنواع (مثل «المَلّة يستعمل في إعدادها آنية من الفخّار غير المزجّج أو الآنية المعدنية) كانت تحضّر في البيت. لكن بعض الطبخات كانت تُعدّ نصف إعداد في الدار ثم تكمل في الفرن العام، وهو جمع بين الطبخ على الموقد وبين الخَبز[١٤]. وفي حالات أخرى تقدّم الوصفة خياراً بين طبخ

---

(١٠) هذه هي الكلمة المستعملة بشكل دائم تقريباً في النصوص. ولكن، ابتداء من فقرة في كتاب: التجيبي، **فضالة الخوان في طيبات الطعام والألوان**، ص ٧١ يبدو أن هذه الكلمة مختصرة من عبارة «كانون النار» أو أنها تستعمل بدل «كانون» سواء منه النوع المتحرك أو النوع الثابت الذي توضع عليه قدور الطبخ والمقالي فوق الحرارة.

(١١) التنور واسمه يعودان في الأصل إلى بلاد ما بين النهرين قديماً. والتنور ذو شكل أسطواني يشبه خلية النحل، أو إناء فخّار كبير مقلوباً، وربما كان قد تطور عن ذلك الشكل. ويفضل فيه الوقود من الفحم الجيد الذي يدخل من فوهة قرب قعره ويوقد. وفي أعلى التنور فتحة يدخل منها الخبز ليلصق على جوانبه الداخلية، أو قد يُدخل اللحم أو القدور أحياناً في عمليات الخبز أو الطبخ.

(١٢) وتوجد طريقة أخرى للشيّ أقل انتشاراً، وهي عمل حفرة في الأرض يوضع في داخلها اللحم ويغطى بصحن كبير (الطاجن) وتختم الجوانب بالطين لحصر الحرارة. وكان الخشب يحرق في الصحن فينضج اللحم في جانب منه ثم يقلب على جانبه الآخر في عملية بطيئة طويلة. وبعد أن ينضج اللحم يضاف إليه الملح والفلفل. انظر: التجيبي، المصدر نفسه، ص ١٢٥.

(١٣) Huici Miranda, ed., *La Cocina hispano-magrebi en la época almohade según un manuscrito anónimo*, p. 103.

(١٤) التجيبي، المصدر نفسه، ص ١٦٨. وفي هذه الحالة تسدّ فتحة القدر بصحن وعجين. وقد يكون سبب استعمال الفرن في مثل هذه الحالات عدم وجود تنور بفتحة كبيرة تدخل منها مثل هذه القدر=

الدار وطبخ الفرن[١٥].

وكانت قِدر الطبخ على أحجام عديدة ومن مواد مختلفة. وكانت أكثر الأنواع شيوعاً قِدر الفخّار، ومنه المزجّج (أو المُحَنْتَم) أو غير المزجّج، لكن قِدر النحاس (أو المُقَصْدَرَة) أو القدر المصنوعة من معادن أخرى كانت معروفة كذلك. وكانت آنية الذهب والفضة موضع تقدير كبير[١٦]، ولكن لا يحتمل أنها كانت مستعملة في بيوت كانت تُعِدّ الأطعمة التي يَصفها الكتابان بين أيدينا. وكانت الأواني التي توضع فيها الأطعمة المطبوخة تُغطّى، وهي ما تزال ساخنة، بأغطية ذات ثقوب صغيرة لتنفذ منها الأبخرة؛ فقد كان الاعتقاد أن هذه الأبخرة إذا لم تخرج عن الطعام فإنها قد تحدث آثاراً سامة.

تنصّ جميع كتب الطبخ تقريباً على مسائل النظافة في المطبخ، ولا تستثنى من ذلك الكتب الأندلسية. ويبدو أن الشكوى عموماً كانت حول الخدم الذين لم يكونوا يغسلون القدور أبداً، أو أنهم لم يكونوا يغسلونها جيداً قبل الاستعمال ثانية؛ وقد أدت هذه المشكلة إلى النصح باستعمال قدر فخارية جديدة كل يوم، وباستبدال القدر المزجّجة كل خمسة أيام[١٧]. لكن هذه الإجراءات المشدّدة ربما لم تكن تتخذ دوماً، لأن القدور يمكن أن تُنظف جيداً بإشراف أهل الدار، وذلك بغسلها بالماء الحار والنخالة. لكن مثل هذه الأوضاع تفسّر ورود العبارة الأولى في كثير من الوصفات، فتقول «خُذْ قدراً جديدة». وفي إحدى الطبخات كُسرت القدر عمداً عندما أعيدت من الفرن العام، وأزيح ختم العجين عن فوهتها بالطَرق الذي ربما تسبّب في تصدّع القدر[١٨].

هذه القدور أو الأواني التي وصفناها ربما كانت مما تُحضّر فيه طبخات اللحم والطيور. لكن السمك كان يُطبخ عموماً في مقلاة (طاجن) أو يقلى بالزيت في

=العجيبة الشكل. والفرن جهاز أكبر يمكن أن تطبخ فيه صنوف بدرجات حرارة مختلفة نسبة إلى قربها من النار (المصدر نفسه، ص ٥١).

(١٥) المصدر نفسه، ص ٢١٢، الوصفة رقم (٥).

(١٦) المصدر نفسه، ص ٣١. يضيف التجيبي أن آنية الذهب والفضة هي الأحسن للقلي ولكن النحاس يتفاعل مع الأطعمة كثيرة الدسم. ونجد الرأي نفسه في الكتاب الآخر، انظر:

Huici Miranda, ed., *La Cocina hispano-magrebi en la época almohade según un manuscrito anónimo*, p. 83.

(١٧) التجيبي، المصدر نفسه، ص ٣١، و Huici Miranda, ed., Ibid., p. 99.

(١٨) في تحضير «الخبيص» يرسل الإناء بما فيه من طعام يشبه العجين إلى الفرن العام لينضج على مهل، وعندما يعاد إلى الدار تكسر القدر برفق للمحافظة على شكل «الخبيص» المخبوز. انظر:

Huici Miranda, ed., Ibid., p. 99.

المقلاة، ولو أن القدور كانت تستعمل عند إرسال السمك إلى الفرن العام (ليكتسب قشرة هشّة). وتنصّ التعليمات أن السمك يجب أن يقشّر ويسمط بالماء الحار قليلاً، ثم يُغسل ويُترك ليجف، وذلك قبل طبخه؛ وقد تُقطّع السمكة أو تطبخ كاملة، اعتماداً على حجمها. وفي طريقة بيتية غير معتادة، توضع السمكة في قدر وتُغطى بقدر ثانية وتوضع على نار حامية حتى ينشف ما تُطهى به من مرق. وكان السمك يُشوى كذلك على النار في سفّود يثبت على حجر ثم يُقلّب باليد فوق النار.

في جميع هذه العمليات التي تدور حول إعداد طبخات كبيرة للمائدة، من الواضح أن العاملين في المطبخ يتعاملون بالطري من اللحوم والطيور والسمك. ففي وصفة لطبخة دجاج تبدأ التعليمات هكذا: «خذ دجاجة سمينة واذبحها ثم اسمطها بالماء الحار وافتح بطنها لإزالة الأحشاء ثم اجمعها إلى بعضها».

وكانت الخراف تُعالَج بالطريقة نفسها؛ وتشير الوصفات إلى كيفية الإفادة من جميع أجزاء الخروف إذا لم يكن المراد إعداد الخروف كاملاً. وفي إعداد طبخة بلحم البقر، تُحدّد الأجزاء المطلوبة من العجل أو البقرة لتجهّز للطبخ، أو قد نجد العبارة العامة «خذ أحسن أجزاء اللحم». وكان اللحم لهذه الأصناف يؤخذ طرياً من السوق، ولو أن الأسر الكبيرة كان بوسعها ذبح العجل بسهولة في باحة المطبخ. إن التحضير اليومي للّحم والدجاج والسمك يشير كذلك إلى أن التوابل المستعملة في الطبخ لم تكن، كما كان يقال غالباً، لمحض إخفاء رائحة اللحم وحسب. صحيح أن خلاصة زيوت القرفة والفلفل (وكلاهما مرغوب في الأطباق الأندلسية) يعرف عنها خصائص مفيدة في التعقيم والحفظ؛ لكن جماليات الطبخ كذلك كانت لها أهميتها في تقديم أصناف متوازنة في الطعم والرائحة. ولا بد أن ما في تلك التوابل من خصائص في حفظ الطعام من التلف كان لها أهميتها إذا ما أريد لما تبقّى من الطعام أن يُقدّم في اليوم التالي.

وكان المطبخ كذلك مشهد عمليات غير تلك التي ترتبط مباشرة بإعداد الوجبات اليومية. فقد كان يُعدّ الجبن بتحضير «العقيد» أولاً باستخدام «الإنفحة» من معدة خروف أو معزى، أو بتحضير «الرائب» لإعداد الزبدة. ويبدو أن صُنع الجبن كان عملية موسمية، إذ يحضّر الجبن أولاً بين شهري آذار/مارس ونيسان/أبريل، ثم يترك خارج الدار ليكمل تجبّنُه في الظل بحلول شهر أيار/مايو. وتوجد إرشادات حول كيفية الحفاظ على الحليب من التحمّض بسرعة وكيفية استصلاح الزبدة من الفساد.

ويشيع في جميع مناطق العالم العربي القروسطي، التي بقي منها كتب عن الطبخ، صنوف من شتى مستحضرات المطيّبات والتوابل تسمى «كوامخ»، تستعمل في عملية الطبخ نفسها، كما تستعمل وحدها إلى جانب صنوف الطعام الأخرى. فمثلاً نجد الزيتون والليمون ونبات الكَبَر والباذنجان والسمك تحضّر بطرق مشابهة لتخزن

في خوابٍ كبيرة حتى تحين الحاجة إليها. وكان الزيتون يقطف في شهري تشرين الأول/أكتوبر وتشرين الثاني/نوفمبر ويخزن في خوابٍ مع أغصان ناعمة من شجر الزيتون وورق الليمون والزعتر، ثم يغمر بالماء ويترك بضعة أيام، وقد يضاف الملح حسب الرغبة[١٩].

ومن المطيّبات المستحضرة المعروفة في أنواع الطبخ العربي في هذه الفترة نوع يسمى «المُرّي». وهو يتطلب عملية طويلة معقّدة، تستغرق تسعين يوماً من آخر شهر آذار/مارس حيث يبدأ الإعداد لها. وتوجد عمليات أخرى أكثر اختصاراً لا تستغرق أكثر من يومين، ويمكن استعمال المستحضرات منها طوال العام، لكن أصحاب الذوق الرفيع قد لا يحسبون هذا «المرّي» أصيلاً. فقد كان يوجد نوعان من «المرّي»، النوع الأكثر شيوعاً منه يستخرج من الشعير، والآخر من السمك[٢٠]. وكانت الطريقة السريعة لإعداد «المرّي» تتم بأخذ رطلين من طحين الشعير ونصف رطل من الملح يصنع منها رغيف يخبز في الفرن حتى يجفّ، ثم يُدَق إلى فُتات صغيرة تُنقع بالماء ليوم وليلة. ثم يصفّى النّقيع ليخرج منه ما يدعى «المرّي» الأول. ثم يضاف إليه الزبيب والخرّوب والتوابل مثل «الرازيانج» و«الشونيز»[٢١] والسمسم واليانسون وجوزة الطيب وورق الليمون ومستحلب بذور الصنوبر، ثم تغطى جميعها بالماء وتغلى ثم تُصفى. ثم يمزج هذا «المرّي» الثاني مع الأول في قدر ويُغلى المزيج حتى يتكثّف. و«المرّي» الذي يستعمل بمقادير صغيرة يذكر في جميع أنواع الأطعمة المشهورة في صنوف الطعام الأندلسي. ولا شك أن مذاقه كان متميّزاً، وحضوره مثل حضور الملح في المائدة المألوفة. ويذكر بديل لذلك في أحد كتب الطبخ المشرقية، له مذاق حرّيف، هو السمّاق.

ولم تكن عناية كتب الطبخ العربية في القرون الوسطى منصبّة على الطعام من أجل اللذة وحسب، بل إنها كانت تُعنى كذلك بمسائل التوازن الجسدي. فقد كانت وصفات الأطعمة الرئيسة، التي سبق ذكرها، يغلب أن تضيف ملاحظة قصيرة حول الفائدة المخصوصة في أحد الأطباق لحميّةِ الإنسان وصحته. تشير إحدى الوصفات إلى

---

(١٩) التجيبي، المصدر نفسه، ص ٢٥٥.

(٢٠) لقد حدث كثير من الاختلاف حول المعنى الدقيق لكلمة «مرّي»، والشائع أنها مشتقة من كلمة غاروم (garum) الرومية، وهي وصفة من طعام سمك. والواقع أن أغلب الأنواع التي تشير إليها الوصفات هي «المرّي النقي» وهو مصنوع من الحبوب.

(٢١) هذا ما يشير إليه كتاب: H. P. J. Renaud et G. S. Colin, eds., *Tuḥfat al-aḥbāb: Glossaire de la matière médicale marocaine*, texte publié pour la première fois, avec traduction, notes critiques et index par H. P. J. Renaud... et Georges S. Colin, institut des hautes-études marocaines; tome 24 (Paris: P. Geuthner, 1934), nos. (358) and (454) successivement.

أنها قد «تثير الشهيّة وتقوّي المعدة»؛ وتشير وصفة أُكْلَةٍ صيفية إلى أنها مفيدة «لتبريد الجسم»؛ وتشير ثالثة إلى أنها تناسب «كبار السن وأصحاب الأمزجة الرطبة»؛ وأكلَةٌ شتوية أخرى تفيد من يعاني «أوجاع البرد»؛ وهكذا. إضافة إلى مثل هذه النصائح المفيدة، يوجد عدد من الوصفات المحدّدة في كتب الطبخ تتعلق بشكل أكبر بنتائج استهلاك الطعام والإفراط فيه مثلاً، وبوظائف ورغبات جسدية أخرى. وتشمل هذه وصفات لإعداد «الجوارش» و«المعجون» و«السفوف» و«الرُّب» و«الشراب» والأشنان». وكان المعجون يصنع من مزج مقدار معيّن (من الجزر والجوز الأخضر مثلاً) مع العسل والتوابل مثل القرفة والقرنفل والزنجبيل، ويغلى المزيج حتى يتكثف ثم يرقد بعد ذلك. وإذا أكل المرء منه مقداراً بحجم الجوزة مع الطعام أو بعده، فإن فوائده تتراوح بين تنشيط الهضم وتدفئة الكليتين وزيادة الشهوة الجنسية والمني. وكان الشراب يصنع من عدد من المكونات الأساس مثل النعناع وورق الليمون والصندل والحصرم والجزر. وكانت العملية تتطلب غلي المكونات الأساس لاستخلاص «قوّتها»، ثم تصفّى ويضاف إليها السكّر أو العسل مع المطيّبات وتُغلى من جديد حتى يتجانس الشراب المطلوب. وكانت تعليمات إعداد هذا الشراب تقول بخلطه بجزأين أو ثلاثة أجزاء من الماء ليكون جاهزاً للشرب. وكانت فوائد هذه الأشربة مختلفة، لكن القصد الواضح منها كانت الانتعاش والارتواء[٢٢]. وأخيراً، كان «الأشنان» أو «الغسول» مسحوقاً يستعمل لتنظيف الأيدي والجسم والفم واللثة وللتخلص من روائح الطعام الدسم. وتشير إحدى الوصفات المكوّنة من المسك والكافور أنها مما «يستعمله الملوك والأكابر لغسل أيديهم بعد الطعام»[٢٣]. وهناك وصفة أكثر تواضعاً، تتكون من مسحوق الحمّص، يستخدمها عامة الناس للغرض نفسه. والوصفة الثالثة يستعملها أفراد «الطبقة الوسطى» وتتكون من ثمر النبق[٢٤]، والزعتر البرّي المجفف، وورق الورد، وورق الليمون المجفف وجوزة الطيب والصندل.

كان اهتمامنا ببعض الأنشطة التي لا تتعلق بوقت الطعام لأنها توضح الأهمية

---

(٢٢) يقلل ليفي - بروفنسال من شأن الأنواع المختلفة من المشروبات عندما يقول إن الأندلسيين «ما كانوا يشربون سوى الماء المعطّر أحياناً بخلاصة الزهر أو الورد». انظر: Evariste Lévi-Provençal, ***España musulmana: Hasta la caida del califato de Córdoba (711-1031 D.J.)***, dirigida por Ramón Menéndez Pidal, 2ª ed., Historia de España; vol. 4 (Madrid, 1957), p. 274.

وحول وصفات الشراب، انظر: Huici Miranda, ed., *La Cocina hispano-magrebi en la época almohade según un manuscrito anónimo*, pp. 236-240.

(٢٣) التجيبي، **فضالة الخوان في طيبات الطعام والألوان**، ص ٢٧٩.

(٢٤) خوخوب أو «ثمر السِّدر» كما ورد في: Renaud et Colin, eds., *Tuḥfat al-ahbāb: Glossaire de la matière médicale marocaine*, no. (293).

الكبرى للمطبخ في الدار. فلم يكن المطبخ مكان تحضير الوجبات اليومية للأسرة، والوجبات الخاصة للأصدقاء والضيوف الآخرين وحسب، بل كان المطبخ في أوقات أخرى يبدو مشغلاً حقيقياً لإنتاج وتحضير أنواع من المأكولات، تتعلق بصحة الأسرة، ومصلحة الجسم، وتخزن للاستعمالات اللاحقة. وقد كانت الفعاليات تتطلب تنظيماً دقيقاً ومنظّماً يُشرف على حسن سير العمل، وقد يكون رئيس خدم مسؤولاً أمام ربة الأسرة، أو قد تكون ربة الأسرة ذاتها هي المشرفة. ومن المؤسف أن ما بين أيدينا من المصادر لا يتيح لنا صياغة ملاحظات أكثر دقة عن طبيعة العاملين في خدمة الأسرة[٢٥].

ويبقى علينا أن نشير باختصار، في ختام هذا المقطع، إلى بعض أدوات المطبخ الأخرى التي لم تذكر ولم تُشِرْ إليها كتب الطبخ. وليست هذه القائمة كاملة بحال، ولكنها تبيّن العناية الفائقة في عمليات الطبخ. فقد كانت هناك أنواع مختلفة من الأواني والحاويات إلى جانب القِدر المألوفة، ويبدو أنها ذات أغراض تتعلق بأنواع محدّدة من التحضير؛ وقد يوصف الإناء منها بغرضه الرئيس أو بما يعادل ذلك. كانت «القَصريّة» تستعمل لطبخ السمك. وكان «الطنجير» إناء ضحلاً يستعمل في طبخ السمك وله «فَمٌ واسع». ويبدو أن «الغِضارة» كانت إناءً يوضع فيه الطعام المطبوخ، ربما ليقدّم على المائدة. كما كانت «المِعجنة» التي يدلّ عليها اسمها حاوية يوضع فيها العجين ليختمر قبل خبزه، ولكنها كانت تستعمل كذلك في تحضير خلّ النعناع. ومن الأدوات الأخرى «الشوبق» وهو أسطوانة خشب لفرش العجين؛ و«الصلاية» وهي لوح رخام تفرش عليه رقائق العجين؛ و«القصبة» لتحريك ما يطبخ في القِدر؛ و«القضيب» وهو أداة لطَرق اللحم؛ و«القُفّة» وهي حاوية تشبه السلّة مصنوعة من «الحَلْفاء» تستخدم في تصفية المصل عند صنع الجبن؛ و«المروحة» المصنوعة من الحلفاء كذلك لتهوية النار أو الفرن؛ وأنواع وأحجام شتى من الملاعق: «المِغرفة» للكيل، وتحريك الطعام، وبعضها لتسوية جوانب العجّة من أطراف المقلاة؛ و«الغربال» الذي

(٢٥) في كتاب حديث حول موضوع المرأة في الأندلس، يشار إلى قلة المعلومات حول ما تفعله النساء خارج محيط البلاط. فحتى عن نساء الطبقات العليا (وهن غير اللواتي يعملن في المطبخ، ممن تشير إليهن كتب الطبخ) نجد مانويلا مارين تقول: «... إن المعلومات عن نساء البلاط كثيرة نسبياً، ولكن لا يمكن القول إنها تسمح لنا بتكوين رأي على شيء من الاكتمال حول الموضوع الذي يشغلنا». انظر:
Manuela Marin, «Las mujeres de las clases sociales superiores,» in: María Jesús Viguera, ed., *La Mujer en al-Andalus: Reflejos históricos de su actividad y categorías sociales* (Sevilla; Madrid: Universidad Autónoma de Madrid, 1989), p. 105.

كذلك، لا يوجد نص يؤكد ملاحظة ليڤي - پروڤنسال الذي يقول: «في أسر الطبقات الدنيا والوسطى كانت سيدة الدار هي التي تحضّر الأطعمة» (التوكيد من عندي). انظر:

Lévi-Provençal, *España musulmana: Hasta la caida del califato de Córdoba (711-1031 D.J.)*, p. 272.

يصنع من مواد شتى حسب درجة النعومة المطلوبة؛ و«الخِرقة» التي تستعمل كما يستعمل الزعتر والغار في المطبخ الحديث؛ و«الخيط» الذي يستعمل لتقطيع البيض المسلوق في إعداد البيض المحشي؛ و«المِهراس» المصنوع من الرخام الأبيض أو الخشب (ولا ينصح باستعمال المعدن) الذي يستخدم في دقّ الأعشاب وغير ذلك من الأطعمة مثل الجبن اليابس. وأخيراً، كان في المطبخ الأندلسي إناء لا وجود له في المطبخ المشرقي (على قدر ما نعلم) وهو «الكَسْكاسْ» الذي سنتعرض له عند الحديث عن أهم خصائص الطعام الأندلسي.

ثانياً: الطعام الأندلسي

كثيرة هي صنوف الطعام والمذاق وأساليب الطبخ التي كان أهل الأندلس يشتركون فيها مع غيرهم على امتداد العالم العربي. لقد سبق وأشرنا إلى أن كتب الطبخ الأندلسي كانت تشتمل على وصفات تدعى «مشرقية». فأسماء الأطعمة وأنواعها، من المألوف في كتب الطبخ المشرقية، توجد كذلك في التراث الأندلسي ـ المغربي. وقد سبقت الإشارة إلى المخلّلات التي تدعى «كوامخ». وكذلك نجد في جميع الأقاليم أنواعاً من الأطعمة باللحم تعرف باسم «الثريد»؛ والذي تشترك فيه هذه الأصناف هو إضافة الخبز المقطّع إلى المرق المتبقي في القدر في آخر مرحلة من الطبخ.

وكان استعمال نوع من اللحم بدل غيره، كاستعمال الدجاج بدل لحم الضأن مثلاً، مسألة مألوفة في تقاليد الطبخ في الشرق والغرب. ويغلب أن تشير الوصفات إلى أن أحد أصناف الطعام يمكن أن يُصنع مثلاً بالدجاج أو بلحم الغنم أو العجل. لكن المقارنة الدقيقة بين صنوف الطعام في الشرق والغرب لا تفيدنا كثيراً، لأن بعض الوصفات قد تتكرر حاملة الاسم نفسه في كتاب الطبخ نفسه[٢٦]. ولكن من المحتمل، كما يجري في أطعمة بلاد أخرى، أن الأصناف قد تتغيّر عند انتقالها من منطقة إلى أخرى، كما يحدث في تغيّر أجور الفلاحين عندما تظهر في سجلات التجار.

---

(٢٦) ويستثنى من ذلك صنف «الزيرباج» الذي يدعم هذا القول. ففي الكتابين الأندلسيين، كما في الكتاب الأسبق: Ibn Sayyār al-Warrāq, *Kitāb al-ṭabīkh*, edited by K. Ohrnberg and S. Mroueh (Helsinki, 1987), p. 152,

نجد المواد الأساسية وطريقة الطبخ واحدة. وهذه طبخة دجاج باللوز تحضر بمزيج من الخل والسكر. انظر: التجيبي، **فضالة الخوان في طيبات الطعام والألوان**، ص ١٥٥، و

Huici Miranda, ed., *La Cocina hispano-magrebi en la época almohade según un manuscrito anónimo*, p. 39.

لذا كان من الضروري أن يبحث المرء عن أصناف إقليمية تخصّ تقاليد الطبخ الأندلسي ـ المغربي، أو في الأقل تلك التي يحسبها مؤلفو الوصفات أنها ذات طبيعة محلية. يقول التُجيبي مثلاً في مقدمة كتابه إنه قد أدرج كثيراً من «الأندلسيات» منها نوع من المعجّنات يدعى «الطُليطليّة» نسبة إلى مدينة «طليطلة»[٢٧]. وتصنع هذه من دقيق القمح النقي على شكل أهِلّة تحشى بخليط من الجبن الطري واليانسون مع النعناع وعصير الكزبرة الطري، وتخبز على «مَلّة» فوق النار، ولما تنضج تُغطّى بطبقة من العسل والزبدة ومزيج السكّر والقرفة. وهناك طعام آخر يشبه العصيدة، كان يعرف في الأندلس باسم «زَبزين أو زبينا» وفي المغرب باسم «بركوس»[٢٨]. ويذكر الكتاب المجهول المؤلف الطريقة الصحيحة لتحضير السمك، وهي الطريقة التي كان يتبعها أهل إشبيلية وقرطبة: فتغسل السمكة بالماء الحار أولاً ثم تغطس لبرهة في ماء مغلي، وبعد ذلك تقطّع وتُطبخ في الفرن العام[٢٩]. وثمة صنف آخر يبدو أنه كان معروفاً في أنحاء الأندلس باسم «سبعة بطون» وكذلك باسم «الفَيجاطه». وهذه الوصفة المعقدة كانت تستدعي الذهاب إلى الفرن العام في الجوار على ثلاث مراحل مختلفة أثناء إعداد تلك الطبخة التي كانت تصنع من طبقات رقيقة من الخبز والجبن، تخبز بالحليب الذي يضاف في المرحلة الثانية، ويسكب عليها في الختام السكّر المطيّب أو العسل.

ويلاحظ التأثير البربري بشكل واضح في وصفتين باسم «الصّنهاجي» وهو اسم القبيلة البربرية التي حملت سلالة المرابطين من المغرب إلى حكم الأندلس. والأولى «صنف بسيط يحبّه أكابر القبيلة»[٣٠] ويتكون من طبيخ كثير التوابل فيه لحم بقر صافٍ، ولحم ضأن ودجاج وحمام وحَجَل وصغار الطير مع أنواع من السجق وكُرات اللحم المغطّاة باللوز. ووجود لحم البقر في هذه الوصفة وغيرها يدعو إلى الاهتمام، لأنه يشكل إحدى خصائص الطبخ في الأندلس، لكنه يكاد لا يوجد في المشرق، إذا ما حكمنا من كتب الطبخ التي بين أيدينا. وليس من الممكن أن نعرف إن كان الاهتمام بلحم البقر مسألة أدخلها البربر أم أن أهل الأندلس كانوا يسيغونه قبل دخول البربر. يخصص التُّجيبي فصلاً من كتابه لوصفات لحم البقر، وتوجد إشارات متفرقة إلى ذلك في الكتاب الآخر. لكن لحم الضأن والحَمل، كما يخبرنا التُّجيبي كانا أكثر ما يُستهلك من لحوم، ويأتي بعدهما لحم الدجاج والطيور المنوّعة. ويصحّ هذا أيضاً على

---

(٢٧) التجيبي، المصدر نفسه، ص ٨٥ وتوجد وصفة مماثلة في الكتاب الآخر، Huici Miranda, ed., Ibid., p. 201.

(٢٨) التجيبي، المصدر نفسه، ص ٦٠.

(٢٩) Huici Miranda, ed., Ibid., p. 173.

(٣٠) المصدر نفسه، ص ٢٤. كان في الأندلس صنهاجيون بالطبع قبل وصول المرابطين إلى الحكم؛ مثلاً بنو زيري في غرناطة. لذا لا يمكن أن نعلم متى بدأ تأثير البربر في عادات الطعام الأندلسية.

الوصفات المشرقية التي تشير إلى طبخات اللحم بكلمة «لحم» وحدها ويقصد بها لحم الضأن، بينما تندر الإشارة إلى لحم البقر بشكل محدّد. وهكذا نجد أن إدخال لحم البقر في كتب الطبخ الأندلسية يشير إلى تفضيل في الذوق مختلف(٣١).

وتوجد طبخة تسترعي الاهتمام تدعي «تفايا» ما تزال معروفة في المغرب حتى الوقت الحاضر(٣٢). يشير التجيبي والكتاب الآخر إلى غير صيغة لتحضير هذا الصنف الذي يمكن أن يستعمل فيه الدجاج أو السمك، لكن لحم الضأن هو المألوف. ويكون الصنف من لونين: الأبيض والأخضر. ففي النوع الأول تستعمل الكزبرة الناشفة(٣٣) بين توابل أخرى، وفي النوع الثاني تستعمل الكزبرة الخضراء المستحلبة لإضفاء اللون الأخضر على المرق. يقول مصنّف الكتاب المجهول إن من بين الفوائد الخاصة لهذا الصنف من الطعام أنه يقوم على «تغذية متوازنة، يناسب المعدة الضعيفة، ويكوّن الدم الجيّد، كما يناسب الأصحّاء والناقهين. وهو عنصر أساس في جميع أنواع الطبخ(٣٤). ويطلق المصنّف أيضاً على النوع البسيط «الأبيض» من «التفايا» اسماً معروفاً في المشرق هو «اسفيدباجه» حيث تذكر خصائصه الصحية المفيدة كذلك(٣٥). لكن هذا ليس هو

---

(٣١) يوجد ما يدعم هذه النتيجة بشكل غير مباشر في كتاب عن التغذية لابن زُهر الذي يقول إن لحم البقر بطيء الهضم عسيره، ولو أن لحم العجل الرضيع أسهل على الهضم من لحم البقر الكبير. لكنه يقول إن مسألة أكل لحم البقر تقع خارج مجال الطب، مشيراً بذلك إلى أن أكله كان شائعاً. لقد رجعتُ إلى مخطوطة هذا الكتاب الذي حققته اكسبيراثيون غارثيا سانشيز (Expiración García Sánchez) وأعادت النظر فيه بالرجوع إلى مصادر مخطوطة إضافية، وهو تحت الطبع.

(٣٢) انـــظـــر: «Tafāyā,» dans: Reinhart Pieter Anne Dozy, *Supplément aux dictionnaires arabes*, 2 vols. 2ème éd. (Leyde: E. J. Brill, 1927).

لكن الوصفات الفعلية في كتب الطبخ أكثر تعقيداً مما يصفه دوزي.

(٣٣) في كتب الطبخ القروسطية ليس من الواضح إن كانت الكزبرة الناشفة، وهي مادة يكثر ورودها في الوصفات، يقصد بها البذور الناشفة أو الأوراق الناشفة لتلك النبتة. وفي الصيغة الحديثة لهذه الوصفات أشرتُ، لغرض السهولة، إلى البذور الناشفة.

(٣٤) Huici Miranda, ed., *La Cocina hispano-magrebi en la época almohade según un manuscrito anónimo*, p. 85.

في وصفة لصنف يسمى «اللّمتونيّة» (ص ١٨٧)، يتضح كذلك أنها من أصل بربري، وتصنع من أي نوع من أنواع لحم الطيور، وتقول التعليمات إن هذه الطبخة يجب أن تحضّر نصف تحضير كما لو كانت «تفايا». ويذكر أن هذا الصنف كان معروفاً في الأندلس والمغرب أي في شمال إفريقيا، إضافة إلى الأندلس.

(٣٥) تذكر وصفتان لطبخة «الإسفيدباجة الخضراء» في كتاب الورّاق المبكّر وتحتوي كلتاهما على مستحلب الكزبرة الخضراء. Al-Warrāq, *Kitāb al-ṭabīkh*, pp. 159-160.

ويعزى إدخال «التفايا» إلى الأندلس إلى زرياب البغدادي.

الاسم الذي عرف به هذا الصنف من الطعام في الأندلس[٣٦] بشكل واسع، على ما يبدو.

ويذكر المصنِّف نفسه أن «التفايا» أحد أصناف عديدة من هذا الطعام معروفة في تقاليد الطبخ في الأندلس[٣٧]. ويوجد وصفة كبيرة أخرى تدعى «المثلّث». ويمكن أن تُعمل هذه من لحم البقر أو الضأن، ويبدو أن ميزتها تكمن في مقدار ما يستعمل فيها من زعفران ـ وهي صفة كان يمكن أن تغيب عن ملاحظة قارىء اليوم لتلك الوصفات لولا كلمات شاعر أعرب عن كراهية «المثلّث» بسبب احتوائه على الزعفران، لأنه مولع بصنف «التفايا» بسبب لونها الأخضر[٣٨].

من الواضح أن «المجبّنة» كانت مفضلة في جميع أرجاء الأندلس. يذكر المؤلف المجهول أنها كانت تُصنع في طليطلة وإشبيلية وقرطبة وخريز إضافة إلى المغرب، وقد بقيت الكلمة في اللغة الإسبانية بصيغة «الموخابنة» (almojábana)[٣٩]. وقد كانت هذه نوعاً من المعجّنات المحشوّة بالجبن المقلي، وتؤكل مغلفة بالسكر والقرفة، والعسل وشراب الورد. وكان يُنصح باستعمال الأجبان المصنوعة من مزيج من الحليب ثلاثة أرباعه من الغنم وربعه من البقر. وهذا المزج يحافظ على تماسك الحشوة أثناء القلي

---

(٣٦) في رسالته عن الطعام والصحة، يعلّق ابن زُهر على قيمة الدجاج المطبوخ بطريقة «التفايا». ويقول الأربولي في رسالته عن المواد الغذائية إن زيادة مقدار الكزبرة في الطبخة يزيد من طبيعة الطعام «الباردة» كما يفهم من نظرية الأمزجة، ولكن قلّتها تميل بالطعام إلى «التوازن». ويبدو من المصطلحات الأبقراطية ـ الجالينوسية التي يستخدمها الأطباء هنا أنها كانت معروفة كذلك عند مصنّفي كتب الطبخ. حول آراء الأربولي، انظر: Amador Diaz García, «Un tratado nazari sobre alimentos: *Al-Kalām 'alā 'l-Agdhiya de al-Arbūlī*: Edición, traducción y estudio, con glosarios (II),» *Cuadernos de Estudios Medievales* (1973), pp. 5-91.

(٣٧) Huici Miranda, ed., *La Cocina hispano-magrebi en la época almohade según un manuscrito anónimo*, p. 85,

حيث تذكر سبعة أصناف من هذه الطبخة والفقرة غامضة، لأن أحد الأصناف «المعسّل» يذكر مرتّين وليس من الواضح من الوصفات نوع المكوّنات الخاصة بهذه الأصناف. ولكن يمكن تقسيمها إلى ثلاث مجموعات: الأصناف الرئيسة وهي «التفايا» و«المثلث» و«الجُملي»؛ والمخلّلات والتوابل؛ والطحال.

(٣٨) ينشأ الاضطراب حول طبيعة هذا الصنف لوجود وصفات باسم «المثلث» لا تحتوي على الزعفران، لكن اثنتين من تلك الوصفات تؤكدان على استعمال الزعفران يذكرهما: التجيبي، **فضالة الخوان في طيبات الطعام والألوان**، ص ٩٧، و Huici Miranda, ed., Ibid., p. 222.

ويوجد تعليق الشاعر في: Henri Pérès, *La Poésie andalouse en arabe classique au XI^e siècle; ses aspects généraux, ses principaux thèmes et sa valeur documentaire*, 2ème éd. rev. et corr. (Paris: Adrien Maisonneuve, 1953), p. 315.

(٣٩) الوصفة الحديثة من المعجنات الحلوة، لكنها لا تصنع بالجبن.

ويمنع من تسرّبها[٤٠]. وإذا كانت المعجنات عسيرة على الهضم فقد كان يُنصح بتناول «الشراب» أو «المعجون» بعد أكلها[٤١].

تذكر كتب الطعام المشرقية وصفة أكْلَةٍ تدعى «لَقَانِق»، ويعرفها الأندلسيون باسم «المرقاس» وهي نوع من السجق يصنع من لحم الضأن السمين[٤٢]. كانت «اللقانق» معروفة عند التُّجيبي الذي يصف تحضيرها بطريقة تحضير «المرقاس» نفسها، لكن توابلها لم تكن تقوم على «المريّ» بل على البصل والكزبرة الخضراء، وكان يستعمل فيها أمعاء أكبر وأوسع للحشو. وكانت أقراص اللحم تدعى باسم «الأحراش» (وتدعى في مراكش باسم «إسفيريّة»)[٤٣]. بينما كانت كُرات اللحم تسمى «البنادق» وكانت توضع مطبوخة (أحياناً مع المرقاس) كجزء من أطباق اللحم الأخرى، وهي ميزة شائعة في تقاليد الطبخ الأندلسية أكثر منها في المشرق.

والصفة البارزة في صنوف الطعام التي يوردها الكتابان بين أيدينا، فتكون بذلك مثالاً على تقاليد الطبخ في الأندلس، هي كثرة استعمال البيض في العديد من أصناف الطعام الكبرى. وكانت إحدى طرق استعمال البيض أن يُخفق ويُجعل طبقة تغطي الطعام المطبوخ (وقد يمزج مع الدقيق أحياناً) ثم تُرش فوقه المطيّبات[٤٤].

---

(٤٠) Huici Miranda, ed., Ibid., pp. 199-200.

انظر أيضاً: Pérès, Ibid., p. 316.

(٤١) الأربـــولي، فـــي: Diaz García, «Un tratado nazari sobre alimentos: *Al-Kalām 'alā 'l-Agdhiya de al-Arbūlī*: Edición, traducción y estudio, con glosarios (II),» p. 33.

(٤٢) ربما كان هذا سابقاً على ما يعرف في إسبانيا اليوم باسم سالشيشون وشوريزو، ولو أن لحم الخنزير لم يكن بالطبع مستعملاً في طبخ المسلمين في الأندلس.. وعن لحم الخنزير يقول ابن زهر باقتضاب في كتابه عن التغذية «وحسب شريعتنا يجب ألا نذكر شيئاً عنه». وهو لا يفعل بالطبع. توجد وصفات «المرقاس» في: التجيبي: **فضالة الخوان في طيبات الطعام والألوان**، ص ١٤٤ ـ ١٤٥، و Huici Miranda, ed., *La Cocina hispano-magrebi en la época almohade según un manuscrito anónimo*, p. 21,

حيث تكتب «مركاس». يرى إميليو غارثيا غوميز أن كلمة «مركاس» معروفة في الجزيرة الايبيرية منذ العهود القديمة، وربما كانت مشتقة من «الرومانسية الهسبانية». انظر:

Emilio García Gómez and Evariste Lévi-Provençal, eds. and trs., *Sevilla a comienzos del siglo XII; el tratado de Ibn 'Abdūn* (Madrid: Moneda y Crédito, 1948), p. 140, n. 1.

(٤٣) يوجد نوع من «الإسفيرية» مما يصنع في الأسواق، موصوف في: Huici Miranda, ed., Ibid., p. 137,

ونوع يصنع في البيوت مع الباذنجان (ص ١٦٩).

(٤٤) يوجد مثال على هذه الطريقة في: التجيبي، **فضالة الخوان في طيبات الطعام والألوان**، ص ١١٤؛ انظر أيضاً: المصدر نفسه، ص ١٢٧. يقول ابن زهر في كتابه عن التغذية أن الجمع بين البيض والسمك يؤدي إلى التسمم، لكن مؤلف الكتاب المجهول يذكر أصنافاً تجمع بين هاتين المادتين بالضبط. انظر: المصدر نفسه، ص ١١٤.

ولا بد أن هذه الطريقة كانت شائعة في إكمال الطبخة، لأن أحد كتب الحِسبة الأندلسية في تلك الفترة كانت تمنع الطباخين في الأسواق بشكل صريح من تغطية الأطعمة المطبوخة بطبقة من البيض لأن ذلك يخفي ما تحتها(٤٥). وكان البيض يُخفق أحياناً ويضاف إلى قدر الطبخ ليساعد في تماسك المحتوى. والطريقة الأخرى هي إنزال البيضة كاملة على سطح الطعام المطبوخ للزينة «يُنجّم بالبيض»(٤٦).

وتذكر كتب الطبخ الحديثة المتخصصة بالشرق الأوسط صنف «الكوسكوسو» على أنه من مميزات أطعمة شمال إفريقيا، وتوضح كتب الطبخ أن هذا الصنف كان طعاماً تقليدياً شائعاً في الأندلس كذلك. ويرى مصنّف الكتاب المجهول أن هذا الصنف كان من الشهرة بحيث إنه اقتصر على ذكر شكل واحد منه يسمى «الفِتياني» يُصنع في مراكش. ويقدّم التُّجيبي خمس وصفات، أربع منها تنويعات على الوصفة الرئيسة لتلك الطبخة:

تُطبخ أضلاع البقر في قدر كبيرة فيها ماء وتوابل وما يتيسّر من الخضار في ذلك الموسم؛ وقد تكون هذه مثل الملفوف والشمندر والجزر والخس والباذنجان. ويحضّر الكوسكوس (أي السَّميد الرطْب) قبل ذلك بوضعه في إناء عميق، ثم يُرش بالماء وقليل من الملح في أعلاه ثم تحرّك الحبوب بين الأنامل لتلتصق ببعضها، ثم تُفرك الحبوب بين الراحتين حتى تصبح بحجم رؤوس النمل. ويؤخذ «الكسكاس» ذو الثقوب في قعره ويملأ ويوضع فوق قِدر الطبخ الكبيرة، ويُختم الفراغ بينهما بالعجين. ويُغطى «الكسكاس» في أعلاه بقطعة قماش سميك ليحبس الأبخرة ويتم طبخ «الكوْسكوس». ودليل نضوج «الكوسكوس» قوة الأبخرة المتصاعدة إلى أعلى الإناء، فعندما تُمس القدر باليد يُسمع لها صليل. ويُفرك «الكوسكوس» بعد ذلك بالزبدة الصافية والقرفة والمستكة وسنبلة الطيب، ويوضع في صحن كبير ويُصب عليه مرق اللحم والخضار المطبوخة حتى يتم امتصاصها. وبعد ذلك يُصفّ اللحم والخضار فوق «الكوسكوس» ويزاد عليه من القرفة والفلفل والزنجبيل نثارٌ يغطّيه.

هذا تلخيص للوصفة، لكنه يكشف عن مدى التفصيل والتفسير الذي يميز كتب الطبخ العربية في القرون الوسطى. ويندر أن تذكر المقادير، ولو أن عملية

---

(٤٥) Evariste Lévi-Provençal, *Documents arabes inédits sur la vie sociale et économique en occident musulman au Moyen Age*, textes et traductions d'auteurs orientaux; t. 2 (Le Caire: Institut français d'archéologie orientale, 1955-), p. 97,

وذلك في رسالة أحمد بن عبد الله بن عبد الرؤوف.

(٤٦) قد يميل المرء إلى أن يرى في استعمال البيض بهذا الشكل الواسع دليلاً على انتشار الأصناف الإسبانية الحديثة المعروفة باسم «ريفويلتو» (revuelto).

التحضير تُعرض بشكل واضح، فيستطيع الطباخ تحديد المقادير ونسب المكوّنات بما يناسب ذوق أهل البيت.

وأخيراً، مما يلفت النظر في الكتاب المجهول المؤلف ورود أربعة صنوف من الطعام توصف بأنها أطعمة يهودية(٤٧)، منها طبقان يحضّران بلحم الحَجَل، وثالث بالدجاج والأخير بلحم الضأن. وليس بين مكونات هذه الأصناف ولا في طرق طبخها ما يميزها عن غيرها من أصناف الأطعمة. لكن ذكرها (وهي مسألة نادرة، على ما أظن، في كتب الطبخ العربية) يجعلها ذات أهمية خاصة، نظراً للحضور الملموس للجماعات اليهودية في إسبانيا الإسلامية(٤٨).

إن استعراضاً واسعاً كهذا لا يمكن أن يعالج جميع المسائل المهمة التي أثرناها. وينطوي ما قدمناه هنا على درجة من الرجاء الخاص أن تؤخذ مصادر كتب الطبخ بجدية من جانب الباحثين في حضارة العرب في القرون الوسطى أكثر مما كان يجري حتى الآن. والذي أردناه هنا هو أن نصف بعض الممارسات في تقاليد الطبخ المتميزة في المدن، مما كانت الأندلس (والمغرب) تشترك فيه مع مناطق أخرى في العالم العربي، وفي الوقت نفسه أن نصوّر بعض الميزات الخاصة بالمنطقة نفسها. فلئن كانت المحاولة ناجحة إذن لأثارت مزيداً من الاهتمام باثنين من أهم كتب الطبخ في الكنز الغني من وصفات الطعام العربية، لربطها بالمظاهر الأوسع من حضارة الأندلس.

---

(٤٧) انظر الوصفات في: Huici Miranda, ed., Ibid., pp. 67, 70-71 and 74.

(٤٨) توجد إشارة واحدة فقط في الكتب الأندلسية عن تقاليد الطبخ عند المسيحيين (بلاد الروم). والإشارة الوحيدة الأخرى عن عادات الأكل عند المسيحيين توجد في الكتاب السابق للورّاق، وذلك حول أصناف الطعام التي يحضّرها المسيحيون لموسم الصوم.

المراجع

١ ـ العربية

التجيبي، ابن رزين. **فضالة الخوان في طيبات الطعام والألوان**. تحقيق محمد بن شكرون. بيروت، ١٩٨٤.

٢ ـ الأجنبية

Books

Anonymous. *Kitāb fī tartīb awqāt al-ghirāsah wa'l Maghrūsāt.* Edited and translated by Angel C. López y López. Granada, 1991.

Chang, K. C. (ed.). *Food in Chinese Culture: Anthropological and Historical Perspectives*. New Haven, CT: Yale University Press, 1977.

Dozy, Reinhart Pieter Anne. *Supplément aux dictionnaires arabes*. 2ème éd. Leyde: E. J. Brill, 1927. 2 vols.

García Gómez, Emilio and Evariste Lévi-Provençal (eds. and trs.). *Sevilla a comienzos del siglo XII; el tratado de Ibn 'Abdūn*. Madrid: Moneda y Crédito, 1948.

Glick, Thomas F. *Islamic and Christian Spain in the Early Middle Ages: Comparative Perspectives on Social and Cultural Formation*. Princeton, NJ: Princeton University Press, 1979.

Goody, Jack. *Cooking, Cuisine and Class: A Study in Comparative Sociology*. Cambridge [Cambridgeshire]; New York: Cambridge University Press, 1982.

Heine, Peter. *Kulinarische Studien*. Wiesbaden: O. Harrassowitz, 1988.

Huici Miranda, Ambrosio (ed.). *La Cocina hispano-magrebi en la época almohade según un manuscrito anónimo*. Madrid, 1965.

Ibn al-Khatīb, Lisān al-Dīn Muḥammad Ibn 'Abd Allāh. *Kitāb al-wuṣūl li-ḥifẓ al-siḥḥa fī'l-fuṣūl*. Edited and translated by María de la Concepción Vázquez de Benito. Salamanca, 1984.

Lévi-Provençal, Evariste. *España musulmana: Hasta la caida del califato de Córdoba (711-1031 D.J.)*. Dirigida por Ramón Menéndez Pidal. 2ª ed. Madrid, 1957. (Historia de España; vol. 4)

——. *Trois traités hispaniques de ḥisba, texte arabe*. Le Caire, 1955. (Documents arabes inédits sur la vie sociale et économique en occident musulman au Moyen Age; 1. sér.)

—— (ed.). *Documents arabes inédits sur la vie sociale et économique en occident musulman au Moyen Age*. Le Caire: Institut français d'archéologie orientale, 1955-. (Textes et traductions d'auteurs orientaux; t. 2)

Marín, Manuela. «Las mujeres de las clases sociales superiores.» in: María Jesús Viguera (ed.). *La Mujer en al-Andalus: Reflejos históricos de su actividad y categorías sociales*. Sevilla; Madrid: Universidad Autónoma de Madrid, 1989.

Pérès, Henri. *La Poésie andalouse en arabe classique au XIe siècle; ses aspects généraux, ses principaux thèmes et sa valeur documentaire*. 2ème éd. rev. et corr. Paris: Adrien Maisonneuve, 1953.

Al-Rāzi, Abū Bakr Muḥammad Ibn Zakariyya. *Kitāb al-madkhal fī sina'at al-ṭibb*. Edited by María de la Concepción Vázquez de Benito. Salamanca, 1979.

Renaud, H. P. J. et G. S. Colin (eds.). *Tuḥfat al-aḥbāb: Glossaire de la matière médicale marocaine.* Texte publié pour la première fois, avec traduction, notes critiques et index par H. P. J. Renaud... et Georges S. Colin. Paris: P. Geuthner, 1934. (Institut des hautes-études marocaines; tome 24)

Waines, David. *In a Caliph's Kitchen.* London, 1989.

Al-Warrāq, Ibn Sayyār. *Kitāb al-ṭabīkh.* Edited by K. Ohrnberg and S. Mroueh. Helsinki, 1987.

Watson, Andrew M. *Agricultural Innovation in the Early Islamic World.* Cambridge, UK: Cambridge University Press, 1983.

Watt, William Montgomery. *A History of Islamic Spain.* With additional sections on literature by Pierre Cachia. Edinburgh: Edinburgh University Press, [1965]. (Islamic Surveys; 4)

Periodicals

Arié, Rachel. «Remarques sur l'alimentation des musulmanes d'Espagne au cours du Bas Moyen Ages.» *Cuadernos de Estudios Medievales*: vols. 2-3, 1974-1975.

Bolens, Lucie. «Pain quotidien et pains de disette dans l'Espagne musulmane.» *Annales E.S.C.*: vol. 25, 1980.

Diaz García, Amador. «Un tratado nazari sobre alimentos: *Al-Kalām ʿalā ʾl-Agdhiya de al-Arbūlī*: Edición, traducción y estudio, con glosarios (II).» *Cuadernos de Estudios Medievales*: 1973.

Conferences

García Gómez, Expiración. «Fuentes para el estudio en la alimentación en la Andalucía Islámica.» Paper presented at: *Actas del XII Congreso de la U.E.A.I. (Málaga, 1984).* Madrid: Union européenne d'arabisants et d'islamisants, 1986.

التاريخ الاقتصادي

صورة تقريبية للاقتصاد الأندلسي
(دراسة شاملة)

بدرو شلميطا(*)

إن دراسة الأندلس من هذه الناحية، وهي كيان اندثر منذ عدة قرون، تعد فصلاً من فصول التاريخ الاقتصادي للعصر الوسيط. فيتحتم علينا تحديد المجال الجغرافي المطلوب، وتحديد الفترة الزمنية المرافقة وأخيراً شرح المقصود بعبارة التاريخ الاقتصادي. وقد يُظهر هذا الاهتمام الشديد بتحديد المفاهيم نوعاً من الحذلقة، ولكن الأساس هو أن نتبين الموضوع الذي نحن بصدده. ويُفضّل في هذه الحالة ضبط معاني المصطلحات التي سنستخدمها، بهدف ألاّ تُفسَد هذه الدراسة من بدايتها بالتباسات أساسية.

أولاً: المفاهيم

يعرف الجميع أن كلمة الأندلس هي الاسم العربي الذي يدل على إسبانيا المسلمة، ولكنهم ينسون غالباً أن هذا الاسم قد تغير مدلوله خلال القرون. فهو قد شمل، في ما يقرب من الأعوام ١٠٢ ـ ١١٢ هـ/ ٧٢٠ ـ ٧٣٠م، شبه الجزيرة الإيبيرية كلها وجزءاً مهماً من مقاطعتي «لانغدوك» و«روسيون» من بلاد غالة. وعلى العكس من ذلك، فإنه قد تقلص عام ٨٨٥ هـ/ ١٤٨٠م فلم يعد يدل إلاّ على أقاليم مالقة وغرناطة وألمرية كما هي معروفة اليوم. وبين هذين الحدين الأقصيين امتدت مرحلة استقرار (تزيد عن قرنين). إنها مرحلة زمنية توافقت مع رقعة جغرافية محددة. وهي التي عرفت فيها الأندلس لتدلّ بالمعنى الدقيق على شبه الجزيرة الواقع جنوب نهر دويرو وعلى وادي إيبرو.

(*) بدرو شلميطا (Pedro Chalmeta): أستاذ في جامعة كومبلتنسي في مدريد.

قام بترجمة هذا الفصل مصطفى الرقي.

فتكون الفترة الزمنية التي يهتم بها البحث متوافقة مع الامتداد الجغرافي المذكور (بعد زمن الفتح والاعتراف بالتفوق السياسي والحربي للمسلمين وقيام نظام إداري إسلامي)، ممتدة من سقوط برشلونة وطركونة بيد الفرنج (٨٠١ ـ ٨٠٨م) إلى انتهاء حكم خلافة قرطبة (١٠٣١م). ويعزز اختيار هذه الفترة الزمنية توافقها مع واقع متماسك متلاحم، لا من الناحية السياسية فحسب، بل والإدارية والاقتصادية والتأسيسية والثقافية أيضاً. ثم جاء بعد ذلك التمزق السياسي المعروف بعهد [ملوك الطوائف]، الذي خلق مجموعات إقليمية سريعة الزوال، ساعدت على إبراز الفروق الإقليمية التي كانت موجودة سابقاً. ولم تنجح أي محاولة توحيدية، سواء أكانت مرابطية أم موحدية أم بني نصرية في إعادة لَمّ شمل كيان متلاحم مكتف بذاته من جميع وجهات النظر.

أما عن الاقتصاد، فإن المراد به هو دراسة الأحداث والمعايير والمؤسسات الاقتصادية الخاصة بفترة معلومة، أي تلك التي ترتبط بإنتاج السلع والخدمات وتوزيعها وترويجها واستهلاكها، عندما تهدف هذه الوظائف إلى إضفاء الكفاية على المجتمع عن طريق تضافر جهود أفراده[1]. ومن الحقائق المعروفة أن هذه الجهود المتحدة تبذل حسب «نمط» معلوم، يكون المجتمع قد نصبه أمام عينيه كهدف يحاول تحقيقه. فهو إذن متأثر به منصاع له، وهكذا تختلف أساليب الإنتاج والترويج والتوزيع والاستهلاك باختلاف الهدف، أهو سد متطلبات جميع أعضاء المجتمع، أو متطلبات جماعة معينة منه؟ ومن النمط الذي يختاره المجتمع تتشعب جميع المميزات والأهداف التي نَصبَها أمام عينيه، أي نظام هذا المجتمع.

فلا بد إذن من دراسة حجم المنتوج الزراعي أو الصناعي، وأشكال تنظيمه: كمقاولة المستثمر الفردي أو المنتجين المشاركين، التي قد تكون موجّهة ـ حسب الحالات ـ من جهة منتج فردي، أو منتجين مشاركين، أو أصحاب أملاك، أو مُلاّك غير منتجين بأنفسهم، أو الدولة. أما الاستهلاك الذاتي فهو على الرغم من أهميته بالنسبة إلى أغلبية الجمهور (عامة المنتجين الفلاحيين، بل العديد من أصحاب الأملاك الذين يسكنون المدينة) ليس له سوى أثر سلبي في التحليل الاقتصادي، لأنه لا يتم إلا من زاوية تقدير ثقله الخاص، وتقلباته بالنسبة إلى جزء من السلع المنتجة الداخلة في عملية الترويج. فالترويج وإعادة التوزيع يتمان انطلاقاً من أداءات مفروضة على المنتج ومن التبادلات الفورية بين المنتجين، وبين المنتجين والوسطاء، وبين المنتجين

(١) انظر: Maxime Rodinson, «Histoire économique et histoire des classes sociales dans le monde musulman,» in: Michael A. Cook, ed., *Studies in the Economic History of the Middle East: From the Rise of Islam to the Present Day* (London: Oxford University Press, 1970).

الوسطاء والمستهلكين. جميع هذه العلاقات تكون مصبوبة داخل قوالب في مؤسسات تدعى الضرائب، وقوانين الملكية المختلفة، وأشكال المقاسمة بين المنتج والمالك، وعقود البيع والشراء، وأخيراً السوق. ويستطيع التبادل أن يستمر من جهة أخرى بين الوسطاء على صورة تبادل للمنتوجات، ووسائل الإنتاج، أو رموز التبادل ومنها مؤسسات من نوع رابطة التجار، وطرق الترويج من نوع تحويل الديون، والشيكات، وسندات الأمر... إلخ. وأخيراً يمكن أن يتم التوزيع من أجل الاستهلاك بأداء عيني أو بالتبادل، أو ببيع مباشر أو غير مباشر أو بتعويض مجاني.

وتبقى هذه اللائحة بعيدة عن استيفاء جميع الوقائع، ولكنها تسمح مع ذلك بفهم شدة التعقيد، وبامتداد ميدان التغطية الشاسع، أو ميدان التأثير في عملية الاقتصاد في مجتمع معلوم. ويتطلب تحليل كل مظهر من هذه المظاهر أن تقام مسبقاً سلسلة تامة من الأعمال المختصة. وهو مما لم يتحقق إلى الآن مع الأسف الشديد.

ثانياً: المقاربة

في إطار المجال المحدد لهذه الدراسة سوف نقتصر على إقامة ملامح الخطوط الأساسية للاقتصاد الأندلسي، باستخدام التحليل الأكبر (Macro-Analysis)، وهو إقرار بأن المحاولة تمس تحليلاً اقتصادياً بحتاً، ودون الوقوع في متاهات الدراسات الجغرافية التعدادية التي أنجزت جميعها بالتقريب على ذلك الأساس حتى الآن، ودون القصد إلى تجاهل جهود دوبلر[٢] وإ. ليڤي - پروڤنسال[٣] - التي كانت تستحق التنويه في زمنها. وسوف نقف على مستوى آخر، مسلحين بخطة الاستمرار في تحليل المفاهيم وتجاوز مرحلة التعداد المجرد البسيط. وسوف نذهب إلى أبعد من إقامة لائحة شاملة للسلع وذكر مصادرها، وسيكون الجزء الأكبر من المجهودات منصرفاً إلى إبراز محاولة تفسير عقلانية للنشاط الكلي للمجتمع. وسوف نحاول الوصول إلى هذه النتيجة بدراسة ثلاث نقاط أساسية: (أ) إنتاج السلع، (ب) أداء الخدمات، (ج) توزيع فائض الإنتاج.

ويلزمنا لتحقيق هذا كله، علماً أننا اخترنا الانطلاق من ميدان التاريخ الاقتصادي: (١) وصف المصادر المستخدمة (٢) بيان الصفة التمثيلية لهذه المواد المستخدمة (٣) الإشارة إلى محدودية التحليل الإحصائي المطبق على الفترة الزمنية

---

(٢) C. Dubler, «Über das Wirtschaftsleben auf der Iberischen Halbinsel vom XI zum XIII Jahrhundert,» *Romana Helvetica*, vol. 22 (1943), pp. 1-185.

(٣) Evariste Lévi-Provençal, *Histoire de l'Espagne musulmane*, nouv. éd. rev. et augm., 3 vols. (Paris: Maisonneuve et Larose, 1950-1967), vol. 3, pp. 233-324.

والمجال المكاني المدروسين، (٤) التحقق من صحة الأعداد النسبية التي تمّ الحصول عليها، وذلك بالمقارنة مع مصادر وصفية قادرة على إعطاء تقديرات تقريبية.

ثالثاً: المصـادر

ليس من فائدة هنا في إعادة دراسة المصادر الواجب استخدامها من أجل تحقيق دراسة اقتصادية للأندلس، لأن هذه المؤلفات قد نشرت[٤] ويمكن توجيه القارىء نحوها. وكذلك المجتمع الخاص بها[٥].

لِنُشرْ فقط من أجل وضوح العرض الاقتصادي، إلى أن الأندلس كانت تشكل تركيبة رأسمالية مبكرة ترتكز على استغلال الجماعة القروية، فهي أساساً مجتمع زراعي تتكون فيه الغالبية العظمى للعائدات من فِلاحة الأرض. مع العلم أن امتلاك فائض الإنتاج وتحويله يتمان بعد دفع مختلف الضرائب، ونستطيع أن نصنف الأندلس من حيث مفاهيم الاقتصاد ضمن المجتمعات القائمة على خزانة الدولة وما يجتمع لبيت المال من ضرائب.

رابعاً: تمثيلية مواد الدراسة

إن المغامرة في محاولة القيام بتحليل رقمي لظاهرة اقتصادية جماعية ـ رغم كونها خاصة بالعصر الوسيط ـ تفترض استخدام الإحصاء. وسيكون السؤال الأول إذن: هل كان الإحصاء موجوداً في الأندلس؟ الجواب هو نعم. ومن الطبيعي ألا تكون لوائح هذا الإحصاء ـ رغم فضول المنصور ـ كاملة وحاضرة مثل إحصائيات عالمنا الحديث. ولكنها مع ذلك كانت موجودة لأنها كانت القاعدة بالنسبة للفعالية الإدارية لكل دولة منظمة. وقد وجدت فعلاً إذن: (أ) لوائح النفوس الخاصة بالبالغين الذكور بالنسبة لأفراد الشعب المغلوب ـ وذلك منذ البداية مع حكومة عبد العزيز (٩٥ ـ ٩٧هـ/ ٧١٣ ـ ٧١٥م) وعقبة (١١٦ ـ ١٢٣هـ/ ٧٣٤ ـ ٧٤٠م) ويوسف الفهري (١٢٩ ـ ١٣٨هـ/ ٧٤٦ ـ ٧٥٦م) مع محاولات تجديدها لتبقى صالحة مع الزمن (مثل تلك اللائحة الخاصة بمالقة عام ٨٦٢م). (ب) مراكز تسجيل العقارات، التي أقيمت

---

(٤) انظر: Pedro Chalmeta, «Sources pour l'histoire socio-économique d'al-Andalus: Essai de systématisation et de bibliographie,» *Annales islamologiques*, vol. 20 (1984), pp. 1-14.

(٥) انظر: Pedro Chalmeta: «Al-Andalus: Société féodale?» dans: *Le Cuisinier et le philosophe: Hommage à Maxime Rodinson: Etudes d'éthnographie historique du Proche-Orient*, réunies par Jean-Pierre Digard (Paris: Maisonneuve et Larose, 1982), et «La Sociedad andalusī,» in: *Historia General de España y América* (Madrid: Rialp, [1981?-1989?]), vol. 3.

من أجل دواع ضريبية لمعرفة ما إذا كانت الأرض مما يدفع عنها الخراج أو العشر (السمح ١٠٠أ - ١٠٣هـ/٧١٨ - ٧٢٠م). (ج) لائحة دافعي الضرائب المدنيين (في عهد المنصور). (د) لائحة نفقات الدولة بالنسبة للأقاليم (مثل تلك التي حفظت جزئياً بواسطة العذري في مختلف الأقاليم من كورة قرطبة). (هـ) ميزانية المداخيل (التي نسخها جزئياً ابن عذاري وابن حوقل). (و) سجل جميع الأراضي من أجل تحديد وضع الخراج المسبق (الأمير عبد الله، الطرطوشي).

وسوف يكون السؤال الثاني: هل وصلتنا هذه الإحصائيات؟ وهنا لا بد من الاعتراف بأننا لا نعرف منها إلا نتفاً. ولكن من الممكن إعادة تركيب قيمة بعض المنتجات الصافية، بحيث يكون فيه مجال الخطأ مقبولاً يسمح بتقدير معلوم لسلم الكميات. وهكذا تكون الأرقام التي سوف نقدمها ناتجة من إعادة التركيب الافتراضي للمبالغ الكلية انطلاقاً من بعض مكوناتها (تلك التي وصلتنا). ومن دون أن نقع في «اختلاق واختراع» إحصائيات (تم وصفها على يد و. كولا)، فإنه مما لا يدافع عنه أن هذه النتائج المحصل عليها تتصف بميزة أقرب إلى التصور والاحتمال منها إلى العملية المطلوبة. ومما لا ريب فيه أن الصعوبات في هذا العمل كبيرة جداً. أما س. د. غوتاين (Goitein) فإنه لا ترمش له عين عندما يؤكد أن «دراسة الأثمان... التي تركت لوحدها في المصادر الأدبية العربية، هي عملية تشبه محاولة حل معادلة ذات أربعة مجاهيل»[٦]. ويشاطره الرأي و. كولا (W. Kula)[٧]. وعلى الرغم من كل هذا يظهر أنه من المفضل اتباع أسلوب «من الأفضل التحرك ثم التأسف وليس القعود ثم الندم» «meglio fare e pentirsi che stare e pentirsi» الأثير لدى ماكيافللي.

المعطيات التي قدمها الجغرافيون تسمح في أحسن الأحوال بإقامة لوائح أولية: أسماء المنتوجات، والاختصاصات الإقليمية لبعض المراكز الكبرى... إلخ وهذه المعلومات على الرغم من فائدتها في إعطائنا فكرة عن اختلاف المنتجات، إلا أنها غير صالحة أبداً لتقدير الحجم. فلا بد إذن من مقاربة تختلف عن طريقة جمع المعلومات (الخداعة لغياب العديد من العناصر)، والتي تسمح بإعادة تركيب المجموع الكلي. وكان نظام الضرائب قائماً على حصول الدولة على نسبة مئوية من الإنتاج وبذلك يصبح ممكناً حساب هذا الإنتاج. ومن أجل هذا كان من الضروري الحصول على المعطيات التالية: مبالغ المدفوعات وأنواع الضرائب المالية، والمحاسبة الرسمية. وهذا كله يستطيع أن يزودنا، مبدئياً، بعدد السكان التقريبي، وقيمة الإنتاج الزراعي،

(٦) Solomon Dob Fritz Goitein, *A Mediterranean Society; the Jewish Communities of the Arab World as Portrayed in the Documents of the Cairo Geniza*, 3 vols. (Berkeley, CA: University of California Press, 1967), vol. 1: *Economic Foundation*, p. 217.

(٧) Witold Kula, *Problemas y metodos de la historia económica* (Barcelona, 1973), p. 271.

والحجم النقدي المتناسب مع ميزانية سنوية.

خامساً: النظام الضريبي

كان الأندلس بلداً إسلامياً «تقليدياً» من ناحية الضرائب المالية. أي أن المدفوعات كانت تقدر حسب معطيات الشريعة. فهناك ضريبة على الفرد المسلم تدعى العُشر، وأخرى - مختلفة - يدفعها غير المسلم (المَحميّ) المعروف بالذّميّ. وتنقسم هذه الأخيرة إلى جزية وإلى ضريبة عقارية: الخراج. على هذه القاعدة الأساسية تنبت فروع أخرى: (أ) الضرائب غير القانونية التي تؤلف الضرائب غير المباشرة: المكس والضرائب والمغارم... إلخ (التي تقع على جميع السكان). (ب) الفداء من الخدمة العسكرية أو غيرها (التي تقع على عاتق المسلمين وحدهم). (ج) ضرائب الإحصاء كالطبل والطسق (التي لا يدفعها مبدئياً سوى المولّدين)[٨].

هذه المدفوعات المالية تتطلب جباة مختلفين حسب موضوع الضريبة وصفة الذي يدفعها. فالعشر (الذي يدفع عينياً) يؤدى للقابض أو العشّار. ويجمع الخراج والطبل رجال العامل، نقداً بعد تقدير العبرة الذي يقوم به الخارص. وكان يجمع الجزية جابٍ مكلف بها أو شيخ الحي أو القومس[٩]. وأما الضرائب غير المباشرة فكان يقبضها المكّاس أو المتقبّل. وكانت المسؤولية المالية إما فردية (بالنسبة للأملاك الكبرى: الضيعة) أو الجماعية (بالنسبة إلى أعضاء الجماعات القروية: القرية). وكانت القرية تؤلف الوحدة الإدارية الدنيا في القاعدة. ويسمح هذا التقسيم المختصر، بفهم التعقيد الضريبي المالي الأندلسي وكثرة القائمين والمكلفين بتحصيله، وإلى أنه بحكم الظروف، لم تكن توجد محاسبة واحدة بل عدة محاسبات.

سادساً: المحاسبة

قبل أن ننطلق إلى أبعد من هذا، لا بد من توضيح حدود الوثائق التي وصلتنا. إن المعطيات التي يقدمها الجغرافيون (البكري، العذري، ابن حوقل) أو المؤرخون (ابن عذاري، ابن الخطيب، المقّري) تشترك جميعها بملامح خاصة تؤلف نوعاً من المقام المشترك. فهي مأخوذة من مؤلفات كتبها مسلمون لقارىء مسلم. فهي لا تهتم إذن إلاّ بالفرد المسلم والرعية المسلمة. وهي بالتالي لا تتحدث عن الآخرين من دين غير هذا الدين. وعندما نجد في المصادر جبايات الأندلس فإن المقصود بها الجبايات

---

(٨) انظر: Pedro Chalmeta, dans: *Encyclopédie de l'Islam*, 6 vols. parus, 2ème éd. (Leyde: E. J. Brill, 1960-).

(٩) المصدر نفسه.

المأخوذة من المسلمين فقط، ولا ينطق المؤلفون بكلمة واحدة عن مبالغ مدفوعات أهل الذمّة. فلا بد إذن على ما يظهر من إضافة الكميات المتناسبة (التي يصعب تقديرها) مع هؤلاء الذميين إلى قيمة الجباية. وفي الحالة المعاكسة، لا نجد إلا مجموع الضرائب التي دفعها المسلمون وليس المبالغ الحقيقية لمداخيل دولة الأمويين في الأندلس.

سابعاً: المعطيات الأساسية

وقد حفظ لنا العذري تفاصيل المدفوعات القروية (عدد القرى، والضرائب العينية، والضرائب النقدية) لولاية كورة قرطبة حوالى عام ٢٠٦هـ/ ٨٢٢م. ومما يؤسف له أن اللائحة غير كاملة لغياب أقاليم: الأولية والوادي وأ... مريم. قد حفظ لنا الذكر عدد القرى وكذلك المبلغ الإجمالي للمدخول المالي، كما حفظ لنا أيضاً المقرّي مبالغ المداخيل العينية والنقدية، وسوف نحاول، مستخدمين معطيات الجغرافي البكري، بطريقة التقاطع والمقارنة، أن نبين مميزات كورة قرطبة. ثم نحاول بعد ذلك، متسلحين بالحذر الشديد (لأن المسألة تخص ولاية غير عادية لقربها من العاصمة ولعلاقتها بها، مما يجعلها أكثر اعتناقاً للإسلام، وأكثر تطلباً للأبعاد، وأكثر حملاً للضرائب، وأكثر جلباً للانتباه) أن نحسب مقدار ما يمكن أن يكون الناتج الكلي الأندلسي بالنسبة إلى الناتج القرطبي.

إن إحصاء العذري يحدد وجود ٧٧٣ قرية في الكورة[١٠]، وهذا العدد يكمله الذكر فيصبح المجموع ما بين ١٠٧٩ و١٠٨٣. وليست جميع هذه القرى متجانسة. فبعضها يخضع للعُشر (١٠٨٠ × ٥٦٠): (٧٧٣ = ٧٨٢) (مما يقرب من الربع) وبعضها الآخر لا يخضع له. وهذا العشر كان يعبر عنه بـ ٣٣٣٦ مداً من القمح و٤٧٣٤ مداً من الشعير (وهو ما مجموعه ٨٠٧٠ مداً من الحبوب) بالنسبة إلى الاثني عشر إقليماً التي فصّلها العذري. وهو ما يناسب الـ ١٥ إقليماً للولاية مدفوعاً من الحبوب يصل إلى ١١٢٧٥ مداً. بينما يورد ابن غالب، في المقري ٤٦٠٠ مد[١١] من القمح و٧٦٤٦ مداً من الشعير وهو ما مجموعه بين ١٢٢٤٦ و١٢٦٠٠ مد. فهناك فرق يقرب إذن من عُشر ـ بنقصان ـ بين الحساب الذي أجريناه وبين نتائج الوثائق. وهو فرق مقبول ولكنه يدل على الحذر الشديد للافتراضات الموضوعة. هذه الوظيفة العينية قد تصل قيمتها النقدية من ٣١٣٤٤,٥ ديناراً إلى ٣٤٠٤٣ ديناراً حسب

---

(١٠) Miquel Barceló, «Un estudio sobre la estructura fiscal y procedimientos contables del emirato omeyo de Córdoba (138-300/755-912) y del califato (300-366/912-976),» *Acta Historica et Archaeologica Mediaevalia* (1984-1985),

كان بارثيلو أول من أعطى تحليلاً مفصلاً، ومع ذلك لا نتبعه في جميع استنتاجاته.

(١١) يحتمل أن يقرأ: ٥٤٢٧ ـ ٥٥١٧، حسب التناسب مع العذري والبكري.

الانطلاق من حساباتنا أو من معطيات المقري. (التي تقرب من ٥٣٠٠٠ مد إلى ٧٣٠٠٠ مد، والتي يجب أن تقسّم على عشرة بالنسبة إلى البكري).

وبعد ذلك تشير إحصائيات العذري إلى المداخيل النقدية:

ـ النض للحشد أو الإعفاء من الخدمة العسكرية (الخاصة بالمسلمين) كان يصل إلى مبلغ ٢١٢٦٧ ديناراً. وهذا يجعلنا نفترض بالنسبة إلى مجموع الولاية مبلغ: ٢٩٧١٣ ديناراً. هذا التعويض النقدي كان يمثل إذن ضريبة الحشود والبعوث، التي كانت تدعى كذلك وظيفة النفير[١٢]. ويظهر أنه قد عمل بها منذ عام ١٨٤هـ/ ٨٠٠م أيام الأمير الحكم، وكانت ثقيلة جداً بحيث عمل الأمير محمد على حذفها حوالى ٢٣٨هـ/ ٨٥٢م وجعلها هدية إلى سكان عاصمته بمناسبة تولّيه الحكم. إن الأهمية الاقتصادية لهذا الفداء كبيرة، فقد كانت تشبه مقدار المبلغ المحصل عليه على سبيل العشر وللطبل.

ـ وكان النض للحشد متبوعاً بالطبل الذي كان مبلغه ١٣٧٨٢ ديناراً، مما يجعل لمجموع الولاية ١٩٢٥٥ ديناراً. ولم يكن هذا الطبل سوى الضريبة العقارية القديمة التي كان المزارع المحلي يدفعها. وقد تغير اسمها عندما اعتنق مالك الأرض الإسلام، فلم تتغير قيمتها تغيراً محسوساً. فهي الخراج إذن تحت اسم آخر[١٣]. وهي ضريبة على المسلمين الجدد، وهم المولّدون، بينما كان العشر خاصاً بالعرب المسلمين.

وتصبح خارطة الضرائب المالية في الأندلس على الشكل التالي: (أ) لا يدفع العربي المسلم إلا الزكاة/العُشر، عشر إنتاجه. (ب) على الذمي أن يدفع الخراج الذي يقدر تبعاً للمساحة القابلة للزراعة وأن يدفع الجزية. (ج) يتوقف الداخل في دين الإسلام عن دفع الجزية، ولكنه في الأندلس يتابع دفعه للضريبة ـ تبعاً لمساحة الأرض القابلة للزراعة ـ ضريبة تدعى الطبل وتساوي مبلغ الخراج القديم. ويظهر عسيراً من جهة الواقع أن تقدم هيئة الضرائب على إجبار المولدين بيع منتوجاتهم قبل الجني (ليتمكنوا من دفع الطبل والطُسْق) بدلاً من العشر الواجب على المساحات. كل هذا يبين التعقيد الشديد لعملية مسح الحقول، علماً أن هذه العملية تقوم عليها لجنتان

---

(١٢) Abū Abd Allāh Muḥammad Ibn ʻIdhārī al-Marrākushī, *Histoire de l'Afrique du Nord et de l'Espagne musulmane intitulée Kitāb al-bayān al-mughrib, et fragments de la chronique de ʻArīb*, nouv. éd. publiée d'après l'éd. de 1848-1851 de R. Dozy et de nouveaux manuscrits, par G. S. Colin et E. Lévi-Provençal (Leyde: E. J. Brill, 1948-1951), vol. 2, p. 109, et

أبو مروان حيان بن خلف بن حيان، **المقتبس من أنباء أهل الأندلس**، تحقيق م.ع. مكي (بيروت، ١٩٧٣)، ج ٢، ص ٢٧١.

(١٣) Pedro Chalmeta, «Au sujet du *ṭabl*,» (in preparation).

تنتسبان لإدارات مختلفة... اجتماعياً وسياسياً، كما يظهر صعباً وقاسياً أن تجعل صاحب العلاقة يبتلع الفكرة التي تجعل التغيير الفكري الفقهي الضريبي المتعلق بانتقاله إلى الدين الجديد لا يمس في حقيقة الأمر سوى تغيير اسم الخراج ليصبح طبلاً واسم الجزية لتصبح عشراً. فمن المحتمل إذن، أن يصبح المسلم الجديد مسؤولاً عن واجب خلقي هو دفع الزكاة (وهو ما يستطيع القيام به بالدفع المباشر للمساكين وأبناء السبيل) وليس عن طريق الدفع الإجباري. فالقيام بواجب الزكاة قد مُنح للأتقياء: (كان الناس مؤمّنين على ما يعطونه من زكاة أموالهم إلى المساكين) وهو بالضبط الواقع الذي يتكلم عنه **التبيان**، ص ١٧ في نهاية عهد الخلافة...

فكانت أهمية العشر والطبل النسبية تتعلق إذن بأهمية الأملاك الموجودة بأيدي أحفاد الفاتحين وأيدي الذين اعتنقوا الإسلام منذ الساعة الأولى (أحفاد غيطشة، فورتون بن كاسيوس ...إلخ) ـ قبل أن يحقق السمح عام ١٠٠ ـ ١٠٣هـ/ ٧١٨ ـ ٧٢٠م مصلحة التسجيل العقاري بمقابل تلك الأملاك الموجودة بيد المسلمين الجدد. فهي إذن دليل على درجة تغلغل الإسلام في هذا البلد. ومما يؤسف له أننا لا نتوفر بعد على عدد الذميين...

أما الصدقة فهي تحسب نقداً، مع كونها تدفع عيناً، وقد يكون ذلك نتيجة طرح تجاري من أجل التخزين (الذي كانت تقوم به قبلاً مصلحة الضرائب) أكثر مما هو تحصيل فعلي. ولم يكن يتجاوز هذا المدخول الضريبي مبالغ ضئيلة مما يظهر ضعف تربية المواشي في الولاية (أو تجزئة لا حدّ لها في تفرق الملكيات).

كان مجموع المدخول في الكورة ١١٠٠٢٠ ديناراً (المقري) و١١٢٠٠٠، ١٢٠٠٠٠، ١٤٢٠٠٠ دينار (البكري) و١٣٣٠٢٣ ديناراً (الذكر). أما المبالغ النقدية فهي ٥٠٩٥٥ ديناراً، وهي أقل بكثير مما هو معلن عنه. فهناك «ثغرة» تقدر ما بين ٥٩٠٦٥ و٩١٠٤٥ ديناراً، حسب الرقم الكلي المأخوذ في الاعتبار. هذه النسب المئوية (ما بين ٥٣,٦ بالمئة و٦٤ بالمئة) مرتفعة جداً ولا يمكن قبولها كمداخيل إضافية (مكوس ومغارم). ولا بد أنه ينقصنا أحد العناصر الأساسية في نظام الأندلس الضريبي.

وهذا العنصر لا يمكن أن يكون إلاً الخراج، الذي لا يظهر أثره في الوثائق، لأنه يؤخذ من غير المسلمين ـ فهو إذن لا يمكن أن يسجل تحت اسم الجباية ـ ولكنه يدخل في مداخيل الولاية الكلية. فإذا حاولنا أن نجد علاقة بين هذه «الثغرة» والمبالغ الداخلة من باب الطبل نحصل على نسبة تتراوح بين ٣ و٤,٧ ـ وهو عدد يدل (إذا افترضنا كما سبق القول إنه مضخم، أن تكون الضريبة متساوية بالنسبة للأراضي الخاضعة لضريبة الطبل وتلك الخاضعة لضريبة الخراج) أنه حوالى عام ٢٠٦هـ/ ٨٢٢م

في ولاية قرطبة، كانت الأملاك في يد الذميين تساوي ثلاثة أو أربعة أضعاف الأملاك الموجودة بيد المولدين.

ولكي نتمم ميزانية قرطبة طبقاً للنظام الضرائبي فيها نشير إلى أنه حوالى ٢٣٨هـ/ ٨٥٢م: (Serbandus... in centum milia solidos daris sibi postulavit a rege)، الجزية على النصارى.

ثامناً: مدخول الأندلس الكلي

نحن لا نتوفر على أي نص يخبرنا عن الناتج الأندلسي الكلي. فيتحتم علينا إذن أن نستنتجه، راجين ألاّ تكون الأخطاء الناتجة عن المعلومات الناقصة ذات أثر كبير على النتائج. ومعنى ذلك أننا سننتقل مما «لا وجود له» إلى ما هو نظري، ثم إلى ما هو تقريبي. . .

ومشكلنا هو التالي: إذا كنا نعرف مدخول إحدى الولايات، فهل يمكن الحصول على معادلة تسمح لنا بالحصول على مُعامل ضرب يؤدي إلى معرفة الحجم الكلي للمدخول الأندلسي؟ إنني شخصياً أعتقد أن الجواب هو نعم! فلنبدأ بتحديد هذا المعامل. يشير العذري إلى أن المداخيل النقدية لولايات: موررون ونبلة وصيدونيا وإشبيلية والجزيرة الخضراء وإلبيرة قد وصلت إلى ٢٥٠٨٠٢ ديناراً، بينما دفعت قرطبة ١٢٠٠٠٠ دينار. ومعنى ذلك أن حصة هذه الولاية بلغت ضعفي حصة الأخرى. وتبعاً للذكر، توجد ١٣٩٥٠ قرية تابعة لـ ١١ كورة، وكانت الأندلس مقسمة إلى ٣٣ كورة[١٤] فيجتمع لنا: (٣٣: ١١) × (١٣٩٥٠: ٣٠٠٠) = ١٣,٩٥ وذلك بالاعتماد على الذكر. وعلى العكس من ذلك إذا اعتمدنا على العذري نجد: (٣٣: ٦) × (٢٥٠٨٠٢: ١٢٠٠٠٠) = ١١,٤٩، فإذا أخذنا بمتوسط هذين العددين نجد المعامل الذي نبحث عنه وهو ١٢,٧٢.

إذن، فانطلاقاً من مدخول ١٢٠٠٠٠ دينار خاص بولاية قرطبة يكون المدخول الكلي الإسلامي الأندلسي: ١٢٠٠٠٠ × ١٢,٧٢ = ١٥٢٦٤٠٠ دينار.

فيصبح بعيداً جداً احتمال إمكانية التعبير عن عدد الناس غير المسلمين الذين يعيشون في الأندلس. وقد كانت كثافتهم مرتفعة بشكل خاص في قرطبة ومالقا وإلبيرة ورُندا وكابرا وجيّان وموررون وكرمونة وأسيخه، كما أنها قد تكون أشد تفرقاً

---

(١٤) Joaquin Vallvé, *La División territorial de la España musulmana* (Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Instituto de Filologia, Departamento de Estudios Arabes, 1986).

وتوزعاً في الثغور. ويمكن أن نقدم بمنتهى الحذر، وعلى سبيل الافتراض المعامل ١٠ (ولا بد من الإشارة إلى أن هذا لا يعدو أن يكون انطباعاً بحتاً) فيكون لدينا: ١٠٠٠٠٠ × ١٠ = ١٠٠٠٠٠٠ دينار، وهو مبلغ الجزية التي يدفعها الذمّيون على مجموع التراب الأندلسي.

تاسعاً: الناتج الزراعي الصافي

لا يمكن تقدير المنتوج الزراعي إلاً بالانطلاق من قاعدة حسابية لا تهتم إلا بمدخول العشر، والكل يعرف أن تعرفته هي ٥ بالمئة بالنسبة إلى الأراضي المروية و١٠ بالمئة إلى الأراضي البعل. ولكن العادة تجعلنا ننسى دائماً وجود سعر أدنى هو النصاب الذي يتحمل ٥ أمثال الوسق، أي ٢٥٢,٣٤ × ٥ = ١٢٦١,٧١ وهو ما يعادل: ١٩٤,٣ × ٥ = ٩٧١,٥ كيلوغراماً (كلغ). فيكون كل حساب مبني على حساب العشر قد «نسي» إذن بالضرورة، الاستثمارات الصغرى التي تنتج أقل من هذه القيمة (وهي التي تكفي ما يستهلكه ٧ أشخاص في مدة عام بمعدل ٤٠ كلغ للفرد).

وتحسب المداخيل بالمُدّ ومن الصعب أن نحكم في كيفية القراءة: مدي أم مد فقط؟ (والمد هي القراءة المفضلة من حيث الشريعة. والمدي هو القياس المستخدم فعلاً في الأندلس). فقد كان حجم المُدّ النبوي ١,٠٥ لتر وهو ما يعادل ٠,٨١٢ كلغ. وبالمقابل يسبب حجم المدي مشكلات لشدة اختلافه. فالنويري يجعله مكافئاً لـ ٢,٥ قفيزاً بالقفيز القيرواني (٥٠٤ كلغ). أما ابن غالب فيجعله ١٢ قفيزاً ويزن ٨ قَناطير. ويقول السقطي إن القنطار يساوي ١٠٠ رطل، فيكون المدي ما بين ٣٦٨,٦ و٣٨٤ كلغ (وهو المقدار الذي سوف نعتمده هنا).

فإذا أخذنا تحصيل العشر قاعدة، استطعنا حساب قيمة منتوج الحبوب في إسبانيا المسلمة (لأن الذميين لا يدفعون عيناً). لنأخذ بالنسبة ٧,٥ بالمئة كمتوسط يدفع عن الأراضي المسقية والأراضي غير المسقية وسنعتبر القمح والشعير سواء. فتكون الوظيفة الخاصة بقرطبة (وهي الوحيدة التي وصلت إلى يدنا) قد بلغت ٧,٥ بالمئة من المنتوج الزراعي الخام القديم المسلم، أي: (١٢٤٤٦ × ١٠٠): ٧,٥ = ١٦٣٢٨٠ مداً. وهو عدد أقل من الواقع، ولا بد من أن نضيف إليه جميع المنتجات الصغرى التي تقلّ عن النصاب. وكذلك فإنه من شبه المؤكد (على الرغم من أننا لا نملك الدليل) أن الأملاك التي تدعى الأوقاف والحبوس، وأملاك الدولة الصوافي والصفايا وكذلك التي يملكها الخواص (مال الخاصة) كانت تعد من الأملاك المعفاة من ضريبة العشر، وذلك أن قيمتها الاقتصادية كبيرة جداً، فإن مدخول المستخلص (الذي لم يتم حسابه في الجباية) ومدخول الأسواق بلغا ٧٦٥٠٠٠ دينار في عهد الناصر. ويعطي حاصل ضربها بالمعامل الذي سبق ذكره: ١٦٣٢٨٠ × ١٢,٧٢ = ٢٠٧٦٩٢١ مداً (ما

بين ٧٦٨٤٥٣ و٧٩٧٥٣٩ طناً) وهي كمية تكفي لإطعام ما بين ٥١٢٣٠٢٠ و٥٣١٦٨٦٤ نسمة مدة عام[١٥].

وكان مبلغ الخراج يتأرجح ما بين ٢٠ بالمئة و٥٠ بالمئة من قيمة المنتوج (سوف نأخذ بالعدد الأصغر هنا) مما يسمح لنا بتقدير المنتوج الخاص بالمولدين والذميين. وهو قد يصل إلى ذروته (طبل + خراج): القيمة التجارية ـ ما بين ٢٨١٧٢ و٣٩٦٧٦ مداً. وهذا يتناسب مع ولاية قرطبة بمنتوج: (من ٢٨١٧٢ إلى ٣٩٦٧٦) × ٥ = من ١٤٠٨٦٠ إلى ١٩٨٣٨١ مداً. ويكون مقداره بالنسبة إلى الأندلس ١٢,٧٢ مرة أعظم. إذن فهو ما بين ١٧٩١٧٣٩ مداً و٢٥٢٣٤٠٦ مداً (ما بين ٦٧٤٠٠٠ طن و٩٥٠٠٠٠ طن)، وهي كمية تكفي لتغذية ما بين ٤٥٠٠٠٠٠ و٦٣٣٣٠٠٠ نسمة. وهذا يفترض (بين أراضي العشر وأملاك الخراج) إمكانية تحمل عدد سكانٍ يقرب من ١٠٦٠٠٠٠٠ نسمة. ولكن كل هذا هو حد أقصى نظري لا يلتفت إلى ضرورات تخزين خُمس الغلة من أجل بذار السنة التالية. (ولا إلى المصاريف الضئيلة، وتصليح أو استبدال المعدات) يضاف لها السدس (لأن الإنتاج المتوسط كان بنسبة ٦ إلى ١) من أجل القيام بعملية الالتحام والاستمرار لمدة ٢٤ شهراً في حالة ضياع الموسم المنتظر. وعلى هذا يظهر أن عدد السكان الحقيقي لم يتعد ٧٠٠٠٠٠٠ نسمة.

عاشراً: النمو الاقتصادي

لا بدّ من التأكيد أن المعنى التاريخي لهذا الإنتاج يظهر فعلاً حوالى ٢٠٦هـ/ ٨٢٢م أن نصف المساحة المزروعة كانت من أراضي العشر. ومعنى ذلك أنها في ملك الذين يحمون الاحتلال (ورثة غيطشة ومعهم ٣٠٠٠ ملكية، وحفدة الأرستقراطية القوطية الغربية القديمة، . . . إلخ) أو عرب الموجة الأولى من المسلمين (إلاّ الشاميين فهم لم يحصلوا قط على أرض). إن تخطيطاً للأملاك العقارية كهذا، ـ دون أن يثير ردود فعل ملحوظة ـ يمكن أن يقدم للدارسين وجوهاً متعددة، تتقاطع وتشترك جميعها في عدة ملامح. أولاً يظهر أن عدد القاطنين الجدد كان قليلاً جداً، وأن الانتقال من

---

(١٥) لقد استخدمت حصة متوسطة مقدارها ١٥٠ كلغ لكل شخص. وهي كمية تزيد عما هو في الواقع لأن نظام الطعام عند المسلمين يعتمد على الحبوب وعلى استهلاك كمية كبيرة من الخضار الطازجة أو الجافة والفواكه الطازجة أو الجافة وزيت الزيتون. وهذا النظام تؤكده السخريات والأوصاف النصرانية لطعام المسلمين الذين بقوا بعد الاحتلال النصراني. وعلى سبيل المثال، نذكر أن التموينات التي أرسلها الناصر لموسى بن أبي العافية عام ٣٢٤هـ/ ٩٣٦م كانت ١٠٠٠ مد من القمح والشعير، ٥٠ مداً من الفول، ١٠ من الحمص، ٣٠٠ قفيز من التين، ٣٠ قسطاً من العسل، ٣٠ من السمن، ومئة من الزيت. انظر: ابن حيان، المقتبس من أنباء أهل الأندلس، ج ٥، ص ٢٦٣. فكانت المواد التي ليست من الحبوب تؤلف ١٩ بالمئة من المجموع، وكانت قيمتها من الحُريرات مرتفعة جداً.

النظام القوطي الغربي إلى النظام العربي المسلم قد تم من دون صدام، وقد استبقى جزءاً كبيراً من الشخصيات القديمة في أمكنتها، التي قد تلاءمت بسرعة مع الأنظمة الجديدة. وقد صاحب استقرار المحتلين ظروف نقص كبير في عدد السكان وهبوط مستوى الإنتاج. هذه الظروف ساعدت، في حالات نزع الملكية من الفلاحين القدماء وعند ظهور صعوبات مرافقة لها، على أن يجد هؤلاء مكاناً لهم من دون صعوبة وذلك بالانكباب على استغلال جزء (وفير) من الأراضي غير المزروعة. وبذلك يكون الغزو البربري والعربي (Berbero-Arab) قد أوقف التدهور القوطي الغربي، ثم شكل عملية دفع جديدة للإنتاج الزراعي والاقتصاد الهسباني[١٦].

ومن الطبيعي أن تكون الجباية البالغة ٥٤٨٠٠٠٠ دينار، مثلها مثل تلك التي يربطها ابن عذاري بالناصر بعد هذا التاريخ بـ ١٢٥ عاماً، تحتم زيادة هائلة (٣,٦ ضعفاً) بالنسبة إلى مداخيل الضريبة في أيام الحكم الأول. هذه الزيادة في المداخيل التي لا يمكن تفسيرها إلا بزيادة نمو السكان (١٠٨٠ قرية في ولاية قرطبة مقارنة بـ ٣٠٠٠ مركز عام ٣٣٩هـ/ ٩٥٠م)، وزيادة هائلة للمساحة المزروعة، مما أدى إلى زيادة في الإنتاج الكلي، كل ذلك مرتبط بتسارع اقتصادي واجتماعي وبتحسين نظام الضرائب. ولكن الانتباه إلى المحيط الذي قامت فيه هذه الزيادة في المدخول الضريبي أهم بكثير من هذه الزيادة نفسها. لأن الأندلس ما بين ٢٠٦هـ/ ٨٢٢م و٣٣٩هـ/ ٩٥٠م اجتازت تطوراً على المستويين النوعي والكمي.

وكانت الضريبة في القرن الثالث الهجري/ التاسع الميلادي تتألف فعلاً من البنود التالية (بحسب درجة الأهمية): أولاً الضرائب الزراعية العينية، ثم بدل الإعفاء من الخدمة العسكرية وأخيراً الطبل. ولكن مداخيل الخلافة لم تعد زراعية بحتة كما كانت أيام الإمارة. وهي تأتي أولاً بحسب قول ابن عذاري[١٧] من «عائدات الأقاليم والقرى»، وثانياً مما يضاف إليها من «مداخيل» الأملاك السلطانية (المستخلص) وأخيراً من «ضرائب الأسواق». وقد أصبح هذا المدخول الجديد، الذي يقدر بـ ٧٦٥٠٠٠ دينار يعادل سُبع سابقه.

ولنحاول الآن تقدير أهمية المستخلص. فإذا افترضنا أن مدخول الجمارك (١٠٠٠٠٠ دينار حسب حسداي بن شبرط) قد أخذ في الاعتبار معاملات تجارية فإننا نستطيع أن نتصور ملكاً (الملك الذي يدعى: الخاص) يقدر بـ ٥٠٠٠٠٠ دينار، وهو ما يعدل قيمة تجارية تساوي ١٨٠٠٠٠ مد من الحبوب التي بدورها تعدل ١١,٣ بالمئة

---

(١٦) نسبة إلى هسبانيا قبل الفتح العربي. [المترجم].

(١٧) Ibn ʻIdhārī al-Marrākushī, *Histoire de l'Afrique du Nord et de l'Espagne musulmane intitulée Kitāb al-bayān al-mughrib, et fragments de la chronique de ʻArīb*, vol. 2, pp. 231-232.

من الناتج الكلي للأراضي الخاضعة لضريبة العشر في ولاية قرطبة. . . والنتيجة التي تفرض نفسها هنا هي أن المستخلص قد تزايد بشدة لكي يبلغ في القرن العاشر ١٥٠ بالمئة من جباية الكورة قبل قرن من الزمن. أما نتيجة التكديس العقاري التي نتجت عن «المصادرات» فهي ليست كبيرة الأهمية.

وسوف يساعد وصف ابن حوقل[١٨] على إتمام اللوحة السابقة، وعلى برهان وجود مداخيل (عرفها العذري ولكنه لم يثبتها) وعلى شهادة لظهور مصادر جديدة ضريبية، لم تكن موجودة سابقاً، أو كانت مهملة لضآلتها. ويبين ظهورها من جديد وخصوصاً القيام على جبايتها، الأهمية التي بدأت تأخذها مبادلات السوق، وزيادة مراقبة الدولة للحياة الاقتصادية «. . .حجم المرافق والعائدات المالية من الخراج، التي يتوفر عليها الخليفة الأندلسي، ووفرة كنوزه وأملاكه. ويدل على هذه الوفرة وهذا الغنى أحد التفاصيل ذات الدلالة، وهو أن المبلغ السنوي لسكّ النقود كان قد وصل إلى ٢٠٠٠٠٠ دينار. أضف إلى هذا صدقة البلد (التي تقع على الماشية) وجباياته والمحاصيل الأرضية (الخراجات) والذمة الزراعية (الأعشار) والمزارع (الضمانات) والرسوم (المراصد) وضرائب الأعناق الشخصية (الجوالي) والجمارك (الأموال) التي تؤخذ على البضائع المستوردة والمصدرة عن طريق البحر، و(رسوم البيوع) الخاصة بالأسواق.

وقد أدت التطورات الاجتماعية والاقتصادية والسياسية في الأندلس إلى خلق عدد من التحولات. فقد أضيفت إلى المناطق التي تسيرها الخلافة (مدفوعات كل قرية) مناطق أخرى تسيّرها قوى محلية تعترف بسلطة قرطبة، وربما تكون هي المقصودة بكلام ابن عذاري عندما يتكلم عن الجباية من الكور. فهذه هي حالة الثغر الأعلى، حيث الضريبة لا تزال مؤسسة على المنتوج الفلاحي والكسب الخاص، ولكن المبالغ قد ازدادت بشكل كبير من جراء استصلاح الأراضي وتحسين قواعد الزراعة[١٩]. وتفرض زيادة الإنتاج الزراعي زيادة الزكاة المتناسبة معها. وبمقابل ذلك، نجد أن تسارع عملية الدخول في الإسلام ـ حيث وصل عدد المسلمين في عهد خلافة الناصر، إلى أكثر من نصف السكان ـ وهجرة النصارى المحليين[٢٠] قد خفضا بما يقرب من ٥٠ بالمئة إلى ٦٠ بالمئة من مداخيل جزية الجوالي. وفي هذا السياق نذكر أن ترتيبها عند ابن حوقل الذي يضعها بعد المزارع والرسوم، يُعدّ من الأمور العَرَضية (لأنها مبدئياً يجب أن تكون أقل مما قبلها). وقد وضعها بالضبط قبل الجمارك ـ التي لم تكن تقدر

(١٨) Abū'l-Qāsim Ibn Ḥawqal, *Ṣūrat al-arḍ*, edited by J. H. Kramers (Leiden: E. J. Brill, 1938), vol. 1, p. 108.

(١٩) Lucie Bolens, *Agronomes andalous du Moyen-Age*, études et documents (Université de Genève, département d'histoire générale); 13 (Genève: Droz, 1981).

(٢٠) Pedro Chalmeta, «Mozarabe,» dans: *Encyclopédie de l'Islam.*

بأكثر من ١٠٠٠٠٠ دينار - وقبل رسوم البيع (في المدن) التي كانت تقدر بـ ١٥٠٠٠٠ دينار. وتنعكس الأهمية التي أخذتها المبادلات التجارية في أن مداخيلها فاقت المداخيل الكلية لولاية قرطبة حوالى عام ٢٠٦هـ/ ٨٢٢م، ومن المؤسف أننا لا نتوفر على أي دليل يشير إلى مبالغ الرسوم على حركة البضائع التي تدعى «المراصد».

حادي عشر: حركة النقد

يجعل ابن حوقل مبالغ السك السنوية التي تقوم بها دار السكة الدليل الواضح على غنى خلافة قرطبة وبذخها، ويقدرها بـ ٢٠٠٠٠٠ دينار. وهو مبلغ كبير جداً ويساوي ضعف مدخول الجمارك المعاصر له، ويساوي ١٦٦ بالمئة من مداخيل كورة قرطبة في عهد الإمارة. . . إن معرفة مبلغ هذا «الضمان» (وهو بالضرورة أدنى من المبلغ الذي يتوقعه الفلاح)، تسمح لنا باستنتاج مبلغ المدخول الكلي الذي تنتظره الدولة.

وكان قانون السك هو ١,٧٥ بالمئة بالنسبة إلى النقد و٣ بالمئة بالنسبة إلى الذهب، وكان التحويل على أساس ١٧ درهماً للدينار[٢١]. ومعنى ذلك أن عدد الدراهم المسكوكة كان أكبر من عدد الدنانير بحوالى عشرين مرة. ومعنى ذلك أيضاً أن السك يتراوح ما بين ٦٦٦٦٦٦٦ و١١٤٢٨٥٧١ (تبعاً للمعدن المسكوك). ومن المؤكد أنه لم يكن من الضروري سكّ هذا المبلغ للحصول على مدخول يساوي ٦٢٥٠٠٠٠ دينار. ومعنى ذلك أيضاً أن المبلغ المسكوك كان مقابل مدخول مالي يفوق ذلك بكثير. ويؤكد ابن حوقل فعلاً: «أنه سمع من عدد من المحصلين الثقاة العارفين بقضية الضريبة في البلاد ولـ(الحاصل)، وهو العملة السائلة الخاصة بعبد الرحمن بن محمد، أن مجموع الأموال لعام ٣٤٠هـ/ ٩٥١م قد وصل إلى أقل من ٢٠٠٠٠٠٠٠ دينار بقليل. لنحاول التدقيق في طبيعة هذه المداخيل التي يظهر أنها تتغير من رواية ابن عذاري إلى رواية ابن حوقل، بنسبة واحد إلى ثلاثة.

يؤكد الذكر في صفحة ٢٧ (كما يؤكد استمرار المداخيل الضريبية في عهد الخلافة وتفرد العامريين بالسلطة) أن مبلغ «ضرائب قرطبة وملحقاتها»: جبايات. . . وأحوازها، قد بلغ ٣٠٠٠٠٠٠ دينار. فإذا افترضنا أن مداخيل العاصمة تساوت مع مداخيل ولايتها، فإن ذلك يعطينا بالنسبة إلى الأندلس: ٣٠٠٠٠٠٠ × ٦,٣٦ = ١٩٠٠٠٠٠٠ دينار. ويدّعي عدد من المؤرخين أن ميزانية الدولة كانت تنقسم إلى ثلاثة أقسام: الثلث كان مخصصاً للجيش. وقد تصل المصاريف العسكرية حسب ابن

---

(٢١) Pedro Chalmeta: «El Dirham *arba'īnī, dukhl, Qurṭubī, Andalusī*: Su valor,» *Acta Numismática* (1986), and «Monnaie réelle, monnaie fiscale, monnaie de compte,» *Annales Islamologiques* (1980).

حيان[٢٢] إلى أكثر من ٤٠٠٠٠٠٠ دينار (مما يتناسب مع مجموع يساوي ١٢٠٠٠٠٠٠ دينار) وأنه كانت توجد دائماً زيادات. وكانت مخصصات كل وزير تبلغ بحسب المقري[٢٣] ٤٠٠٠٠ دينار سنوياً (وأن عددهم كان دائماً يفوق العشرة). ولكن الـ ٤٤٠٠٠٠ دينار المخصصة لرواتب الوزراء تمثل ٨ بالمئة من جباية الأندلس... عدم التناسب هذا غير مقبول، إلا هذا اعترفنا مسبقاً بـ:

(١) أن الجباية لا تمثل إلا جزءاً من مداخيل الدولة. وهذه الحقيقة ـ التي لا تقبل إلا بصعوبة شديدة في ضوء مؤشراتنا الحديثة للضريبة المالية ـ يؤيدها: (أ) أن العذري لم يدخل الجزية في الجباية. (ب) أن ابن عذاري، بعد أن قدم مبلغ الجباية أضاف إليه المستخلص وصفقات السوق. (ج) أن الجباية بالنسبة إلى ابن حوقل لم تكن سوى مفهوم واحد من تسعة مفاهيم للنظام الضريبي في عهد الخلافة. (د) إن ابن حيان[٢٤] يؤكد أنه في عهد المنصور يجب أن يضاف لمبلغ الجباية الأموال التي مصدرها من الأملاك التي ليس لها من يرثها، والأموال الآتية من بيع الأسرى وغنائم الحرب وأموال المصادرات وعدد من المصادر المشابهة التي لا تدخل في معايير الضريبة العادية مما لا يرجع إلى قانون[٢٥]. وهو ما يكافىء الاعتراف بوجود هامش للضريبة الرسمية ـ وهو يُذكر دائماً ويدخل في المحاسبات ـ وبوجود ضريبة أخرى ـ موازية ومهملة من جهة الشريعة لأنها «خارج نطاق الشرع» ـ ولذا فإنها كانت تُهمل في المحاسبة الرسمية.

كل هذا لا يقبل المناقشة في ما يخص الميزانيات الخاصة بالعامريين، لأن النص الذي يعلن أن مبلغ الجباية قد وصل إلى ٤٠٠٠٠٠٠٠ دينار (وهو ٧٣ بالمئة من الإجمالي الرسمي لعهد الخلافة)، هذا النص ينسى الإشارة إلى الزوائد الضريبية، التي أضيفت من أجل غايات عسكرية، والتي وصلتنا بشهادتين مختلفتين: من الأمير عبد الله ومن الطرطوشي. وهي زيادة في الضريبة تثقل بشكل فريد أعباء التحملات المالية الأندلسية. وعلى الرغم من النظرة المؤيدة التي يقدمها الأمير عبد الله لفترة سلطة

---

(٢٢) لسان الدين محمد بن عبد الله بن الخطيب، **تاريخ إسبانية الإسلامية أو كتاب أعمال الأعلام في من بويع قبل الاحتلام من ملوك الإسلام**، تحقيق وتعليق إ. ليفي پروفنسال، ط ٢ (بيروت: دار المكشوف، [١٩٥٦])، ص ٩٨.

(٢٣) أبو العباس أحمد بن محمد المقري، **نفح الطيب من غصن الأندلس الرطيب**، تحقيق إحسان عباس، ٨ ج (بيروت: دار صادر، ١٩٦٨)، ج ١، ص ٣٥٦.

(٢٤) ابن الخطيب، المصدر نفسه، ص ٩٨.

(٢٥) نص يجب وضعه بمقارنة مع فقرة لابن صاعد. انظر: المقري، المصدر نفسه، ج ١، ص ١٤٦. وهي خطأ من ناحية قواعد اللغة ولكنها واضحة المعنى «في الماضي كان مبلغ الضريبة السنوية التي فرضها الأمويون حسب [القوانين]: ٣٠٠,٠٠٠ دينار بالدرهم الأندلسي».

العامريين التامة، فإن الضريبة كانت مرهقة لجميع أفراد الرعية، وإن أسبابها لم تكن قاهرة طارئة. فالإرهاق الضريبي فعلي لأن القائمين عليه لم يعد يكفيهم «الشراء» عن طيبة خاطر بسعر ثابت، بل أصبحوا يحصلون نسبة مئوية من الأملاك العقارية لجميع السكان، من أجل دفع أجور الجيش». ففرضت عليهم ضريبة تدعى الإقطاع فكُتبت على سجلات الضريبة جميع أملاك الناس (حصل في الدواوين جميع أموال الناس) وقسم هذه المساهمة بين جميع أفراد الرعية وحدد لهم حصة معلومة تعادل تكاليف العسكر»، وهي بكل وضوح عملية الافتداء من خدمة الجيش التي عُممت على كل الناس. وأصبح النض للحشد مدخولاً ثابتاً للخزينة. حتى ولو حاولوا أن يقنعونا بأنها «لا تطبق على الأملاك العقارية وعلى الأرباح (من غير أصولهم ولا اكتسابهم)» فإنها بكل تأكيد أصبحت المدخول الأساسي الأكبر، لأن المراد منها هو دفع أجور المرتزقة المغاربة (وهي مرتفعة التكاليف نظراً لعددها)[٢٦]. ومن الواضح، أنه عندما يجري الحديث عن المجموع، فإن المؤرخين لا يتكلمون على العموم إلا عن جزء من المبالغ التي حصلتها الدولة القرطبية.

(٢) وكان من المعمول به إدارياً، أن الولايات، بدلاً من أن تبعث مجموع المداخيل إلى الخزينة، كانت تبدأ بأخذ ما يلزم لمصاريفها المحلية من المبالغ المحصلة في أمكنتها. فلم تكن ترسل إذن إلا الفائض. وكان السؤال المطروح إذن هو: هل كانت المبالغ التي يذكرها مختلف المؤرخين هي مجموع المبالغ المحصلة؟ أم كانت فقط المداخيل الفعلية لخزانة المال؟ فالواقع يظهر الاستحالة المادية لأن تكون ميزانية سنوية تبلغ ٤٠٠٠٠٠٠ دينار وتتحمل فوق كل ذلك المصاريف الدائمة المرتفعة للعمليات الحربية، تستطيع كذلك أن تسمح للمنصور ـ خلال سنتين ـ من إقامة قصر بلغت تكاليف مواده ٥٥٠٠٠٠٠ دينار، وحيث وُجد في أطلاله ١٥٠٠٠٠٠ دينار نقداً مدفونة في أرضه[٢٧]. أو أن تكون الاختلاسات غير الشرعية من ميزانية تقدر بـ ٥٥٠٠٠٠٠ دينار التي قام بها موظفو الناصر قد بلغت مبالغ خارقة جعلت الحكم الثاني[٢٨] يصادر ما مقداره ٢٠٠٠٠٠٠٠ دينار.

فإذا أخذنا بما سبق ذكره، استطعنا أن نحاول تقدير حجم النقد المتداول. ويجب أن تكون قيمة هذه النقود تعدل مجموع الضرائب مضافاً إليه المبالغ اللازمة من

---

(٢٦) وقد ارتفعت إلى ٤٦٠٠٠ فارس و٢٦٠٠٠ من المشاة. انظر: ابن الخطيب، المصدر نفسه، ص ٩٩.

(٢٧) المصدر نفسه، ص ١١١، و Ibn ʻIdhārī al-Marrākushī, *Histoire de l'Afrique du Nord et de l'Espagne musulmane intitulée Kitāb al-bayān al-mughrib, et fragments de la chronique de ʻArīb*, vol. 3, p. 61.

(٢٨) Ibn Ḥawqal, *Ṣūrat al-arḍ*, vol. 1, p. 112.

أجل استمرار التبادلات في الأسواق، وما يساوي قيمة الاستيراد وقيمة الضائع والمُتلف والمُجَزّأ، وأخيراً مجموع التوفير الشخصي لمجموع الرعايا. ولم يكن من الضروري أن تسك هذه القيمة كل سنة، فعندما يتمشى النظام النقدي فإنه يعيد إلى دورة التداول كميات تتناسب مع مصاريف الدولة الداخلية (يضاف إليها ما يمكن لبعض الخواص أن يسكه لنفسه، لنقص في السيولة. وبما أن الدولة تخزن ـ نظرياً ـ ثلث مداخيلها، فإنها لم تكن ملزمة إلاّ بسك كمية تعادل مكاسبها، مضافاً إليها الكميات المسحوبة من أجل الاستيراد، والتوفير الخاص، والاتلاف، . . . إلخ إن حقن النقود الجديدة الضرورية لتوفير السيولة الاقتصادية لم يكن يحتاج أن يفوق ثلث مدخول الضرائب. لذا فهي تقرب من ١٨٠٠٠٠٠٠ دينار سنوياً[٢٩]. وسوف نحتفظ بهذا العدد على أنه يوازي كلية المداخيل التي حققتها الخلافة القرطبية. وهي تسمح بتقدير المدخول الإجمالي لمجموع البلاد وهو ما بين ٣٦٠٠٠٠٠٠ و٥٤٠٠٠٠٠٠ دينار. إن معرفة هذه الأعداد، مصحوبة بعدد السكان، تسمح بحساب متوسط الريع للفرد ومقدار متوسط الضريبة على الفرد.

ثاني عشر: السكان

إن الدراسات المنصبّة على الأزمنة الأخيرة للفترة الهسبانية ـ الرومانية تتجه جميعها إلى اكتشاف نقص كبير في عدد السكان بالنسبة إلى الإحصائيات في عهد أغسطس، التي كانت ـ حسب تقديرات بلوخ (Beloch) ـ تعادل ٦٠٠٠٠٠٠٠ نسمة بالنسبة إلى الامبراطورية كلها و٧٠٠٠٠٠٠ نسمة بالنسبة إلى هسبانيا. وتتراوح التقديرات لعدد سكان شبه الجزيرة الإيبيرية حوالى العام ٧٠٠م ما بين ٣٠٠٠٠٠٠ و٥٠٠٠٠٠٠. وقد كان عدد السكان الذي وجدناه في ما يخص عام ٢٠٦هـ/ ٨٢٢م والذي توصلنا إليه عن طريق تقدير المنتوج الزراعي الأندلسي الذي يسمح بتغذية هذا العدد ما يقرب من ٧٠٠٠٠٠٠. وهو رقم يجب أن يرتفع بمقدار الأشخاص الذين يستطيعون العيش على القطاف والصيد والقنص ورعي الماشية وزراعة الأشجار (مما قد يصل إلى ١٠ بالمئة احتمالاً) ـ وبمقدار هؤلاء الذين يستطيعون الإفلات من دفع الضريبة ـ وهذا كله يدل على عدد من السكان يتراوح ما بين ٧٠٠٠٠٠٠ و٧٧٠٠٠٠٠ نسمة. وعلى ما يظهر فإن ذكر يشير بالنسبة إلى الفترة الواقعة ما بين ٢٠٦هـ/ ٨٢٢م و٣٣٩هـ/ ٩٥٠م (التي تتناسب مع ٦ أجيال) إلى زيادة كبيرة في عدد السكان جعلت عدد القرى يتضاعف ثلاث مرات في ولاية قرطبة. فيكون عدد السكان في الأندلس في عهد الخلافة يصل إلى ١٠٠٠٠٠٠٠ نسمة. فلنحاول التحقق من هذه الأعداد بطرق أخرى.

---

(٢٩) انظر: المصدر نفسه، ص ١٣ ـ ١٤.

كانت مدينة يابرة عام ٣٠٠هـ/ ٩١٣م تعد ٤٧٣٠ نسمة. وفي عهد الخلافة نجد ما يقرب من ثلاثين مجموعة سكنية مشابهة من حيث العدد، أي: ٤٠٠٠ × ٣٠ = ١٢٠٠٠٠ ساكن، وتعتمد دراسات ل. توريس بالباس الجغرافية على محيط المدينة والمساحة المسكونة، فأعطتنا بالنسبة إلى عدد سكان عشر مدن ٣١٠٠٠٠ نسمة، وكان طول سور مدينة قرطبة عشرة أميال (البكري) أو ١٤ ميلاً (ابن غالب) أو ١٥,٨٣ ميلاً (ابن الخطيب)، وهو ما يعطي ٢٢٠٠٠٠ أو ٢٩٤٠٠٠ أو ٣٣٠٠٠٠ نسمة. وكان للمدينة ٢١ ربضاً. ويؤكد البكري (ويتبعه الذكر) أن المنصور أمر بإحصاء نفوس المجموعة كلها (وبأرباضها) فأعطى كل ذلك ٢١٣٠٧٧ داراً من دور الرعية (٨٥٢٣٠٨ نسمة) يضاف إليها ٦٠٣٠٠ دار من دور الأعيان: (٨٥٠٠٠٠ + ٢٢٠٠٠٠): ٢ = ٥٠٠٠٠٠ نسمة، فيكون عدد سكان الأندلس المدنيين: ١٢٠٠٠٠ + ٣١٠٠٠٠ + ٥٠٠٠٠٠ = ٩٣٠٠٠٠. فإذا افترضنا شخصاً واحداً مدنياً مقابل عشرة أشخاص فلاحين، فإن السكان القرويين يبلغون ٩٣٠٠٠٠٠، ويكون عدد سكان الأندلس ٩٣٠٠٠٠٠ + ٩٣٠٠٠٠ = ١٠٢٣٠٠٠٠ نسمة.

ثالث عشر: متوسط مبلغ الضريبة

نحصل على متوسط مبلغ الضريبة، لا على الفرد، بل على رب العائلة، بقسمة المدخول الكلي على عدد الذين تحصّل منهم الضريبة. وهو عدد ينتج من قسمة مجموع السكان على عدد المنتمين إلى أسرة أي ما يتراوح بين ٤ و٥، فيكون ذلك بالنسبة إلى جماعة تدفع الضريبة تتراوح ما بين ٢٠٠٠٠٠٠ و٢٥٠٠٠٠٠ نسمة مبلغاً يتراوح ما بين ٩ دنانير و١١,٢٥ ديناراً للفرد. فإذا علمنا أن أجر العامل يتراوح ما بين درهم واحد و١,٥ درهم في اليوم (الدينار يعدل ما بين ٢٠,٦ درهماً و٣١ درهماً) وأن أجر المستعمر العسكري هو ديناران في الشهر، مما يعادل بحسب عدد السكان المقبول ـ نسبة مئوية ما بين ٤٥,٧ بالمئة و٥٤,٦ بالمئة في الحالة الأولى، و٢٩ بالمئة و٣٦,٣ بالمئة في الحالة الثانية.

رابع عشر: متوسط المدخول

إن متوسط المدخول بالنسبة إلى الأسرة ينتج دائماً من قسمة المدخول العام[٣٠] على عدد الذين تحصّل منهم الضرائب. فنجد بحسب القيم المختارة، إحدى الحالتين:

١ ـ تأخذ الدولة نصف ناتج الشغل الذي يحصله المتحمل للضريبة. ويكون

(٣٠) انظر: المصدر نفسه، ص ١٥.

ذلك: ٣٦٠٠٠٠٠٠: ٢٠٠٠٠٠٠ = ١٨ ديناراً، أو ٣٦٠٠٠٠٠٠: ٢٥٠٠٠٠٠ = ١٤,٤ ديناراً.

٢ ـ لا تأخذ الدولة سوى ثلث شغل متحمل الضريبة، أي: ٥٤٠٠٠٠٠٠: ٢٠٠٠٠٠٠ = ٢٧ ديناراً أو ٥٤٠٠٠٠٠٠: ٢٥٠٠٠٠٠ = ٢١,٦ دينار. ومعنى ذلك الحصول على مبالغ تقع ما بين ١٤,٤ و٢٧ ديناراً، وهي نتائج تنسجم مع المعلومات الواردة عند السقطي والمقري حول أجور العمال.

خاتمة

على سبيل الخاتمة ـ والتحقيق ـ يكفي أن نقرأ انطباعات المسافرين وأوصاف الجغرافيين، التي لخصها ابن حوقل أحسن تلخيص: «وتتباهى هذه المدن بمواقعها ومبالغ خراجها ومداخيلها... ولا توجد مدينة منها لا تعرف الاكتظاظ، أو هي ليست محاطة بالأرباض القروية الواسعة أو بولاية كاملة، مع وجود القرى والفلاحين الذين يتمتعون بالنعمة ويمتلكون المواشي الصغيرة والكبيرة والمعدات الجيدة وحيوانات الحمل والحقل... وتُقارب أثمان السلع فيها أثمان المناطق المشهورة برخصها، الغنية بمواردها، المنعمة حيث تطيب الحياة...»[٣١].

لقد كانت الأندلس بالنسبة إلى سكان الممالك النصرانية الشمالية من شبه الجزيرة الإيبيرية قطعة من الجنة وأرض المعاد. ولم يطل الزمن بهذا الشعور حتى تحول إلى الطمع والنهب والخطف، وأدى انتشار هذه المشاعر إلى ظهور سياسة عدوانية مخططة من أجل غايات اقتصادية. فكان احتلال الأندلس، واستثماره في ما بعد، الهدف المعلن عنه في صفوف الطبقات العليا من المجتمع الهسباني النصراني. هذا المجتمع الذي فضل، سياسة «ابتزاز الجار» على سياسة تنمية الموارد الداخلية، لأنها موجهة قبل كل شيء إلى الحصول على الغنائم وفرض الإذلال. وإذا أردنا فعلاً معرفة درجة غنى الأندلس وأهميتها، فيجب أن نتذكر أن اقتصادها قد قام على الاكتفاء الذاتي، وأن نموها دام ثلاثة قرون. لقد كانت الأندلس قادرة في سنة ٤٠٠هـ/١٠٠٩م وحتى ٧٥ سنة إضافية ـ على أن تدعم وتمول (دون إرادة منها) نمو مجموعة اجتماعية أخرى، طفيلية وأجنبية: هي الدول النصرانية الشمالية. ومن الصعب تقديم دليل أفضل من ذلك لحقيقة الاقتصاد الأندلسي وأهميته منذ نشأته وحتى تولي المرابطين السلطة[٣٢].

---

(٣١) المصدر نفسه، ج ١، ص ١١٤ ـ ١١٥.

(٣٢) Pedro Chalmeta, «Murābiṭūn,» dans: *Encyclopédie de l'Islam.*

المراجع

١ ـ العربية

ابن حيان، أبو مروان حيان بن خلف. **المقتبس من أنباء أهل الأندلس**. تحقيق م.ع. مكي. بيروت، ١٩٧٣.

ابن الخطيب، لسان الدين محمد بن عبد الله. **تاريخ إسبانية الإسلامية أو كتاب أعمال الأعلام في من بويع قبل الاحتلام من ملوك الإسلام**. تحقيق وتعليق إ. ليفي پروفنسال. ط ٢. بيروت: دار المكشوف، [١٩٥٦].

ابن زيري، عبد الله بن بلقين بن باديس (الأمير). **مذكرات الأمير عبد الله آخر ملوك بني زيري بغرناطة (٤٦٩ ـ ٤٨٣) المسماة بكتاب «التبيان»**. نشر وتحقيق عن النسخة الوحيدة المحفوظة بجامع القرويين بفاس إ. ليفي پروفنسال. القاهرة: دار المعارف، [١٩٥٥]. (ذخائر العرب؛ ١٨)

البكري، أبو عبيد عبد الله بن عبد العزيز. **جغرافية الأندلس وأوروبا من كتاب المسالك والممالك لأبي عبيد البكري (ت ٤٨٧هـ/١٠٩٤م)**. تحقيق عبد الرحمن علي الحجي. بيروت: دار الإرشاد، ١٩٦٨.

المقري، أبو العباس أحمد بن محمد. **نفح الطيب من غصن الأندلس الرطيب**. تحقيق إحسان عباس. بيروت: دار صادر، ١٩٦٨. ٨ ج.

٢ ـ الأجنبية

Books

Bolens, Lucie. *Agronomes andalous du Moyen-Age*. Genève: Droz, 1981. (Etudes et documents (Université de Genève, département d'histoire générale); 13)

Chalmeta, Pedro. «Al-Andalus: Société féodale?» dans: *Le Cuisinier et le philosophe: Hommage à Maxime Rodinson: Etudes d'éthnographie historique du Proche-Orient*. Réunies par Jean-Pierre Digard. Paris: Maisonneuve et Larose, 1982.

——. «España musulmana.» in: *Historia General de España y América*. Madrid: Rialp, [1981?-1989?].

——. «Mozarabe.» et «Murābiṭūn.» dans: *Encyclopédie de l'Islam*. 2ème éd. Leyde: E. J. Brill, 1960-. 6 vols. parus.

——. «La Sociedad andalusī.» in: *Historia General de España y América*. Madrid: Rialp, [1981?-1989?].

Dhikr bilād al-Andalus. Edited by Luis Molina. Madrid, 1983.

Goitein, Solomon Dob Fritz. *A Mediterranean Society; the Jewish Communities of the Arab World as Portrayed in the Documents of the Cairo Geniza*. Berkeley, CA: University of California Press, 1967. 3 vols. Vol. 1: *Economic Foundation*.

Ibn Ḥawqal, Abū 'l-Qāsim. *Ṣūrat al-arḍ*. Edited by J. H. Kramers. Leiden: E. J. Brill, 1938.

Ibn 'Idhārī al-Marrākushī, Abū Abd Allāh Muḥammad. *Histoire de l'Afrique du Nord et de l'Espagne musulmane intitulée Kitāb al-bayān al-mughrib, et fragments de la chronique de 'Arīb*. Nouv. éd. publiée d'après l'éd. de 1848-1851 de R. Dozy et de nouveaux manuscrits, par G. S. Colin et E. Lévi-Provençal. Leyde: E. J. Brill, 1948-1951.

Kula, Witold. *Problemas y metodos de la historia económica*. Barcelona, 1973.

Lévi-Provençal-Evariste. *Histoire de l'Espagne musulmane*. Nouv. éd. rev. et augm. Paris: Maisonneuve et Larose, 1950-1967. 3 vols.

Rodinson, Maxime. «Histoire économique et histoire des classes sociales dans le monde musulman.» dans: Michael A. Cook (ed.). *Studies in the Economic History of the Middle East: From the Rise of Islam to the Present Day*. London: Oxford University Press, 1970.

Al-Saqaṭī, Abū 'Abd Allāh Muḥammad. *Un manuel hispanique de ḥisba*. Edité par G. S. Colin et E. Lévi-Provençal. Paris, 1931.

Al-'Udhrī, Aḥmad Ibn 'Umar Ibn Anas. *Fragmentos geográfico-históricos de al-Masālik ilā ğami' al-mamālik*. Edited by 'A. 'A. al-Ahwānī. Madrid, 1965.

Vallvé, Joaquin. *La División territorial de la España musulmana*. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Instituto de Filología, Departamento de Estudios Arabes, 1986.

Periodicals

Barceló, Miquel. «Un estudio sobre la estructura fiscal y procedimientos contables del emirato omeya de Córdoba (138-300/755-912) y del califato (300-366/912-976).» *Acta Historica et Archaeologica Mediaevalia*: 1984-1985.

Chalmeta, Pedro. «El Dirham *arba'īnī, dukhl, Qurṭubī Andaluṣī*: Su valor.» *Acta Numismática:* 1986.

——. «Monnaie réelle, monnaie fiscale, monnaie de compte.» *Annales islamologiques*: 1980.

——. «Sources pour l'histoire socio-économique d'al-Andalus: Essai de systématisation et de bibliographie.» *Annales islamologiques*: vol. 20, 1984.

Dubler, C. «Über das Wirtschaftsleben auf der Iberischen Halbinsel vom XI zum XIII Jahrhundert.» *Romana Helvetica*: vol. 22, 1943.

التجّار المسلمون في تجارة الأندلس الدولية

أوليفيا ريمي كونستَبل(*)

في العصور الوسطى، كانت مدن إسبانيا الإسلامية (الأندلس) مراكز اقتصادية مهمة للتجار والبضائع من جميع مناطق عالم البحر الأبيض المتوسط. فقد كانت تلك المدن أسواقاً للتجار الأندلسيين والأجانب، يقومون فيها بأعمال التجارة «البعيدة» أو «الدولية». وقد بقيت التجارة الأندلسية شديدة الارتباط بمناطق أخرى من عالم المتوسط الإسلامي طوال غالبية العهد الإسلامي، من أواسط الفترة الأموية في القرن الرابع الهجري/العاشر الميلادي حتى ذروة الانتصارات المسيحية في «حرب الاسترداد» في أواسط القرن السابع الهجري/الثالث عشر الميلادي. وكان التجار وبضائعهم ينتقلون بحريّة على امتداد الخطوط البرية والبحرية التي تصل الأسواق الأندلسية بأسواق المغرب والشرق الأدنى.

وكانت مدن مثل المرية وإشبيلية ومالقة تقوم بدور مخازن التصريف التجارية، حيث كان يقوم بأعمال الاستيراد والتصدير تجّار مسلمون ويهود ومسيحيون. وربما كان التاجر الأندلسي المسلم يشتري صبغة النيلة أو الصوف أو الحبوب من زميل له في شمال إفريقيا، ويبيع له بالمقابل الحرير الإسباني والخشب أو الجواري (ممن يقعن في الأسر من ممالك الشمال المسيحية). وقد يصل تاجر يهودي من مصر بحمولة من الكتّان واللؤلؤ والمغر الأحمر، ومعها علبة من الأدوية الشرقية هدية لأسرة شريكه الإسباني؛ وفي عودته قد يحمل معه الزعفران الأندلسي والقرمز والورق ليتاجر به في الإسكندرية. وبحلول القرن السابع الهجري/الثالث عشر الميلادي وصل التجار الإيطاليون إلى الأسواق الأندلسية بحثاً عن المنتوجات المحلية مثل الجلد القرطبي

(*) أوليفيا ريمي كونستبل (Olivia Remie Constable): تشغل منصب أستاذ مساعد في قسم التاريخ في جامعة كولومبيا.

قام بترجمة هذا الفصل عبد الواحد لؤلؤة.

والمنسوجات والخزف وزيت الزيتون.

وكان تقسيم جمهور التجار إلى جماعات دينية يصوّر تركيبة المجتمع الأندلسي بوجه عام. وتتضح اختلافات ذات مغزى في المنزلة النسبية لهذه المجموعات الثلاث من التجار؛ وكانت التحولات التجارية تتماشى مع التغيرات السياسية والاجتماعية العامة في موازين القوى في إيبيريا في العصور الوسطى. ففي عهد الهيمنة الإسلامية، كان التجار المسلمون يشكّلون الجماعة المسيطرة ـ اقتصادياً وسياسياً واجتماعياً ـ في التجارة الأندلسية. ولكن، في الوقت نفسه، كان التجار اليهود من إسبانيا وشرق المتوسط يشكّلون كذلك عنصراً مهماً في عالم التجارة الأندلسي. لكن هذا الوضع تغيّر في أواسط القرن السابع الهجري/الثالث عشر الميلادي، عندما أصبحت شبه جزيرة إيبيريا جزءاً من محيط مسيحي، سياسياً وتجارياً. وبينما كانت تجارة إيبيريا الدولية ذات يوم في أيدي المسلمين واليهود، نجدها تتحول لتغدو قوة اقتصادية في أيدي التجار المسيحيين.

والمعلومات عن أنشطة التجار المسلمين في تجارة الأندلس الدولية نادرة، وبعض السبب في ذلك يعود إلى أن رجال الأعمال نادراً ما كانوا ذوي أهمية كافية تحمل على ذكرهم في التواريخ أو في أغلب المصادر غير الاقتصادية. ومع ذلك، يوجد من الوثائق ما يقدم معلومات عن ناحيتين: الأولى أن هذه المصادر تذكر شيئاً عن أنماط شتى من التجار المسلمين الناشطين في التجارة الأندلسية، من حيث عملياتهم المهنية ومن حيث انتماءاتهم الجماعية. والثانية، وهي الأهم لهذا البحث، هي أن توزيع الإشارات إلى التجار المسلمين يتبع أنساقاً زمنية بشكل واضح، حتى وإن كانت هذه المعلومات المحدودة تؤكد ضرورة الحذر في صياغة تقديرات كمّية عن فترة من الفترات. ومن الملاحظ بشكل خاص أن الإشارات إلى التجار المسلمين الناشطين في التجارة الدولية تغدو نادرة بعد تحول الحكم من إسلامي إلى مسيحي في جنوب إسبانيا. وإذ يحتمل أن تلك الأنشطة قد تواصلت في أواخر القرن السابع الهجري/ الثالث عشر الميلادي، فإن التجار المسلمين لم يعودوا يذكرون في مصادر ذلك الزمان، يوم لا بد أن كانوا يتنافسون مع تزايد قوة التجار المسيحيين الذين كانوا يتمتعون بدعم من الحكام المسيحيين الجدد.

من بين المصادر المتيسّرة لتوثيق تجارة المسلمين تقدم كتب التراجم العربية موادّ قيّمة عن التجار المسلمين العاملين في الأندلس خلال العهد الإسلامي. لكن هذه الكتب تُعنى بصنف واحد من رجال الأعمال، التاجر ـ العالم. وبما أن كتب السيرة كانت تُعنى بالشؤون العلمية دون التجارية، فإنها كانت تقدم تفصيلات عن الأسماء والرحلات وتواريخها، لكنها لا تقدم الكثير عن تخصصات التجارة أو الشركاء أو

المنزلة الاجتماعية[1]. وثمة مصادر عربية أخرى، مثل كُتب الحِسْبة ومجموعات الفتاوى، تقدم هي الأخرى معلومات متفرقة، شأن كتب الجغرافية وأوصاف

---

(١) يجب أن نتذكر أن كتب السيرة قد صنفت لغرض تسجيل معلومات عن سيرة حياة العلماء وعلاقاتهم العلمية للتحقق من انتشار المعرفة الدينية. ولم يكن غرض هذه الكتب تسجيل المهن الفردية إلا ما اتصل منها بالعلم وطلبه. وينشأ من استعمال هذه الكتب مشاكل أخرى. فأول تلك المشاكل أن صفة «التاجر» الملحقة باسم الشخص قد تفيد أنه تاجر فعلاً ولكن ليس بالضرورة أن يكون كذلك. وقد تكون تلك الصفة قد لحقت به لأن التجارة كانت مهنة أسرته. ولا يمكن التأكد من هذه المهنة إلا إذا جاءت الصفة في عبارة «يكسب عيشه بالتجارة» أو جاء إلى بلد «تاجراً». وقد أوردت أمثلة من الصفة الثانية في هذا العرض. والمشكلة الثانية أننا نجد نسبة عالية من الناس تأتي إلى الأندلس «بصفتهم تجاراً» من المشرق، ولكن قليلاً من الأندلسيين يذهبون إلى المشرق للغرض نفسه. وأسباب ذلك واضحة: فالتجارة تفسير معقول لرحلة إلى الأندلس، لكن مصنّفي السِيَر يفضلون الإشارة إلى الحج دافعاً للأندلسيين للذهاب إلى المشرق. وإذا كان هؤلاء الأندلسيون يتعاطون التجارة إلى جانب الحج فإن ذلك لم يكن يذكر بالضرورة.

وكتب السيرة الأساس التي اعتمدتها في هذه الدراسة هي:

Abū'l-Walīd 'Abd Allāh Ibn Muḥammad Ibn al-Faraḍī, *Historia virorum doctorum Andalusiae* (Dictionarium biographicum) ad fidem codicis Tunicensis arabice nunc primum edidit, indicibus additis, Franciscus Codera, Bibliotheca arabico-hispana; t. 7-8, 2 vols. (Matriti: In typographia La Guirnalda, 1891-1892);

أبو القاسم خلف بن عبد الملك بن بشكوال، **كتاب الصلة في تاريخ أئمة الأندلس وعلمائهم ومحدثيهم وفقهائهم وأدبائهم**، عني بنشره وصححه وراجع أصله عزت العطار الحسيني، من تراث الأندلس؛ ٤، ٢ج (القاهرة: مكتب نشر الثقافة الإسلامية، ١٩٥٥)؛ أبو جعفر أحمد بن يحيى بن عميرة الضبي، **بغية الملتمس في تاريخ رجال أهل الأندلس**، تحقيق فرنشيسكه قداره وخ. ريباره (مجريط: روخس، ١٨٨٤)؛

Abū 'Abd Allāh Muḥammad Ibn 'Abd Allāh Ibn al-Abbār, *Complementum libri Assilah* (Dictionarium biographicum) ab Aben al-Abbār scriptum: partem, quae superest, ad fidem codicis Escurialensis arabice nunc primum edidit, indicibus additis, Franciscus Codera et Zaydin, Bibliotheca arabico-hispana; t. 5-6, 2 vols. (Matriti: Apud J. de Rojas, 1886-1889), and Abū Ja'far Aḥmad Ibn Ibrahīm Ibn al-Zubayr, *Ṣilat As-Ṣila; répertoire biographique andalou du XIII^{ème} siècle*, publiée d'après un manuscrit de la bibliothèque Kattaniya à Fès par E. Lévi-Provençal, collection de textes arabes, publiée par l'institut des hautes études marocaines; vol. VII (Rabat: Impr. économique, 1938),

وفي هذا الأخير لا يوجد ذكر للتجار بين صفوف العلماء. ومصدر آخر هو: أحمد بن محمد بن أحمد السلفي، **أخبار وتراجم أندلسية مستخرجة من معجم السفر للسلفي**، أعدها وحققها إحسان عباس (بيروت: دار الثقافة، [١٩٦٣]).

ولم يكن صنف التجار ـ العلماء مقتصراً على الأندلس وحدها، ففي دراسة عن العلاقات المهنية عند علماء المشارقة خلال القرن الخامس الهجري/الحادي عشر الميلادي، وجد هـ.ج.كوهن (H. J. Cohen) أن ٤٢٠٠ مادة من أصل ١٤٠٠٠ تصف العلماء في كتب السير كانت تحتوي على معلومات تخص المهنة التي يمارسون. ومن هذا العدد يوجد ٢٢ بالمئة منهم يعمل في تجارة أو صناعة النسيج، و١٣ بالمئة في صناعة =

الرحلات وغيرها من الكتب الأدبية. ويمكن التقاط تفصيلات أخرى عن أنشطة المسلمين التجارية، ولو عن طريق الاستقراء أحياناً، وذلك من مصادر غير إسلامية، مثل الرسائل العبرية ـ العربية المكتشفة في كنيس يهودي في القاهرة، أو من وثائق لاتينية مسيحية.

وبحسب ما تذكره هذه المصادر، توجد أصناف عديدة من التجار نشطوا في تجارة الأندلس في القرون الوسطى، يمكن التمييز بينهم بناء على أنشطتهم التجارية وانتماءاتهم الدينية والإقليمية. وينصبّ اهتمامنا هنا على أصحاب التجارة البعيدة، أي التجار «الدوليين» الذين كانوا يرحلون بعيداً حاملين بضائعهم بين أسواق الأندلس ومناطق أخرى في حوض المتوسط، والذين كانت لهم شبكة واسعة من العلاقات التجارية وروابط الشراكة[٢]. ولكن من غير الممكن دراسة هؤلاء التجار الدوليين على انفراد، لأن كل تاجر أندلسي لا بد أن كانت له علاقات مع أصناف أخرى من التجار. فالمستورد المقيم، مثلاً، كان يحصل على البضائع من شريك يقوم برحلات (إما باتفاق طويل الأمد أو على أساس رحلة تجارية واحدة)، بينما كان التجار الدوليون بحاجة إلى إقامة علاقات مع تجار محليين (قد يكونون تجار جملة) لكي يقوموا ببيع وشراء بضائعهم في أسواق معيّنة.

كان أصحاب التجارة الدولية يوصفون بكلمة «تجار» وهي الكلمة العربية الأكثر انتشاراً. وقد تشير الكلمة إلى رجال يعملون في أنشطة تجارية مختلفة، تشمل التجارة المحلية البسيطة، لكنها أكثر ما تطلق على تجار يعملون في تجارة مع أصقاع بعيدة، وعلى نطاق واسع. وثمة وصف لأنماط مختلفة من التجار في العالم الإسلامي القروسطي يقدمها الكاتب المشرقي أبو الفضل الدمشقي الذي يذكر ثلاثة صنوف رئيسة من التجار. وأول هذه الأصناف وفق تقسيمه هو «الخزّان» وهو تاجر مقيم

=الطعام و٤ بالمئة في المجوهرات و٤ بالمئة في العطور و٤ بالمئة في الجلود و٤ بالمئة في الكتب و٣ بالمئة في المعادن و٢ بالمئة في الخشب و٢ بالمئة في التجارة العامة و٩ بالمئة في مهن أخرى. وإلى جانب هذه المهن المحددة يوجد ٣ بالمئة كانوا يعملون بالصرافة و٢ بالمئة في السمسرة والوكالات التجارية. انظر:

H. J. Cohen, «The Economic Background and Secular Occupations of Muslim Jurisprudents and Traditionists in the Classical Period of Islam,» *Journal of the Economic and Social History of the Orient*, vol. 13 (1970), pp. 26-31.

(٢) لا يتناول هذا البحث التجار المحليين (أصحاب الحوانيت وأمثالهم) ولو أن حجم تجارتهم قد يكون كبيراً، لأن مجال نشاطهم محدود. وهم لم يكونوا يقومون بما يقترب من التجارة الدولية إلا في مناطق الحدود الإيبيرية والثغور. ونجد دراسة مستفيضة عن التجار المحليين والأسواق والتجارة في الأندلس بقلم: Pedro Chalmeta, *El Señor del zoco en España* (Madrid: Instituto Hispano-Arabe de Cultura, 1973).

يخزن البضائع عندما يكون سعرها منخفضاً ليبيعها عندما يرتفع السعر. ويأتي بعده «الركّاض» وهو الذي يسافر في تجارة لنفسه أو لخدمة صنف ثالث من التجار هو «المجهّز» وهو مستورد - مصدّر مقيم[٣]. ومن بين هذه الأصناف الثلاثة يبدو أن «المجهّز» كان يعمل على أوسع نطاق، ويغلب أن يكون المنظّم المركزي لشبكة واسعة من الشركاء المسافرين والمقيمين في الخارج.

إن معظم الحقائق عن التجار المسلمين الناشطين في تجارة الأندلس الدولية تصف أناساً يقعون في صنف «الركّاض» أو التاجر الرحّال. لكن هذه الصورة غير دقيقة لأن أسفارهم هي التي أكسبتهم في الغالب منزلة في السجل التاريخي. ويحتمل أن يكون هؤلاء التجار المترحّلون الذين تصفهم الوثائق من العاملين في شبكة أوسع من التجارة الأندلسية، تطابق بشكل تقريبي النسق الذي يصفه الدمشقي[٤].

إن العلاقات التجارية والشراكات لم تكن تعني أن رجال الأعمال الذين يتاجرون مع الأندلس كانوا يشكّلون جماعة مفتوحة. بل على النقيض من ذلك، إذ كان التجار يختارون شركاءهم فإنهم كانوا يتجمّعون في فئات تقوم على أصل جغرافي، أو ديني، وهو الأهم. كما أن روابط الولاء والهوية الظاهرة في مجتمع التجار كانت تسير في الاتجاهات العامة للمجتمع الأندلسي، لأن التعاون الاقتصادي يغلب أن ينمو من التعاون الاجتماعي والديني. ويمكن القول إن الأندلسيين - من التجار وغيرهم - كانوا على ما يبدو مترابطين بهويتهم الجغرافية المشتركة[٥]. ومع

---

(٣) أبو الفضل جعفر بن علي الدمشقي، الإشارة إلى محاسن التجارة (القاهرة: [د.ن.]، ١٩٠٠)، ص ٤٨ - ٥٢. وتواريخ هذا الكاتب موضوع جدل. فمن قائل إنه عاش في بداية القرن الثالث الهجري/ التاسع الميلادي ولكن أغلب الظن أنه من رجال القرن الخامس الهجري/الحادي عشر الميلادي.

(٤) تبين الوثائق من «كنيس القاهرة» أن التجار اليهود من جميع هذه الأصناف الثلاثة كانوا ناشطين في تجارة الأندلس، ويحتمل أن أنشطتهم هذه كان لها ما يوازيها في عالم التجارة الإسلامي.

(٥) كانت الهوية الأندلسية موضع جدل كبير. انظر حول ذلك مثلاً:

David Wasserstein, *The Rise and Fall of the Party-Kings: Politics and Society in Islamic Spain, 1002-1086* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1985), p. 165; Norman Roth, «Some Aspects of Muslim-Jewish Relations in Spain,» in: *Estudios en homenaje a don Claudio Sánchez-Albornoz en sus 90 años* (Buenos Aires: Instituto de Historia de España, 1983), vol. 2, p. 203; M. Benaboud, «Asabiyya and Social Relations in al-Andalus during the Period of the Taifa States,» *Hespéris-Tamuda*, vol. 19 (1980-1981), pp. 5-45; M. Shatzmiller, «The Legacy of the Andalusian Berbers in the 14th Century Maghreb,» in: Mercedes García-Arenal and María J. Viguera, eds., *Relaciones de la Península Ibérica con el Magreb* (Madrid: Consejo Superior de = Investigaciones Científicas, Instituto de Filología, Instituto Hispano-Arabe de Cultura, 1988),

ذلك، لم يخلُ المجتمع الأندلسي من عوامل تفريق قوية. وإذ كان يحتمل وجود رابطة من الانتماء الأندلسي، فإن التنوّع الديني والعرقي كان يميل إلى التغلّب على الهوية الإقليمية.

ونجد مثالاً على هذا الميل في رسالة كتبها موسى بن ميمون ينصح فيها ابنه أبراهام أن يحاذر من الغرباء في رحلاته وألا «يصادق بإخلاص أية جماعة سوى إخوتنا الأحبّاء من إسبانيا، المعروفين باسم الأندلسيين». وكان ابن ميمون يريد لابنه أبراهام أن يصاحب اليهود الأندلسيين، دون المسلمين أو المسيحيين من أهل الأندلس بالضرورة[٦]. ويحتمل أن مسلمي الأندلس كانت لهم المشاعر نفسها. وهكذا، إذ يكون الأصل الجغرافي مهماً، يدفع التجار وغيرهم من المسافرين لمصاحبة أبناء جلدتهم، نجدهم يلتمسون هويتهم بشكل خاص داخل جماعاتهم الدينية.

إن هذا النسق من التفرقة الدينية ينطبق على المجتمع في العالم الإسلامي جميعاً، ويتضح في ما نجده من تفريق في المصادر. فمن النادر مثلاً أن نجد نوعاً أو مصدراً معيناً يقدم معلومات عامة عن تجار من أديان مختلفة. والدليل الآخر على التفرقة الدينية نجده في المعلومات عن طرق الرحلات والتخصص في البضائع[٧]. فلم تكن الطرق البحرية التي يسلكها المسيحيون هي بالضرورة ما يتبعه المسلمون واليهود. فبوجه عام، كانت سفن التجارة المسيحية تميل إلى تفضيل الطرق المحاذية لسواحل المتوسط الشمالية، القريبة من الأقاليم المسيحية، بينما كان التجار من «دار الإسلام» يفضلون المسالك الجنوبية[٨]. كما لم تكن جماعات التجار تحمل بضائع متشابهة، ولو أن أغلب التجار في القرون الوسطى كانوا يتعاملون بأنواع كثيرة من البضائع. فمثلاً، كان المسيحيون والمسلمون - ولكن ليس اليهود - يتاجرون بالخشب، على الرغم من أوامر المنع الديني التي تحظر التعامل مع «العدوّ» بمواد بناء السفن. وشبيه بذلك أن

---

pp. 205-236, and Pierre Guichard, *Structures sociales «orientales» et «occidentales» dans= l'Espagne musulmane*, civilisations et sociétés; 60 (Paris: Mouton, °1977).

(٦) Moses Maimonides, *Letters of Maimonides*, translated and edited with introductions and notes by Leon D. Stitskin (New York: Yeshiva University Press, 1977), p. 157.

وهذا الميل للارتباط بأبناء الدين يتضح كثيراً في رسائل «كنيس القاهرة» الذي يبين شبكة الشراكة بين التجار اليهود في الأندلس العاملين مع ثغور شرق المتوسط.

(٧) لمزيد من المعلومات حول التخصصات المهنية لمختلف الجماعات الدينية والعرقية في المجتمع الأندلسي (ولو أنها لا تتصل بأصحاب التجارة الدولية)، انظر: M. Shatzmiller, «Professions and Ethnic Origins of Urban Labourers in Muslim Spain,» *Awrāq*, vols. 5-6 (1982-1983), pp. 149-159.

(٨) حول طرق الشحن البري، انظر: J. Pryor, *Geography, Technology and War* (Cambridge, 1988).

التجار لم يكونوا يبيعون أو ينقلون الرقيق من أبناء دينهم: فالمسلمون كانوا يتاجرون بالرقيق من المسيحيين، وكان المسيحيون يفعلون الشيء نفسه مع رقيق المسلمين.

لقد بقي التفريق على أساس الأصل الديني والجغرافي هو النمط السائد، على الرغم من وجود ميول مشابهة قوية بين جماعة من التجار وجماعة أخرى. فقد كان رجال الأعمال من مشارب دينية مختلفة على اتصال ببعضهم ولا شك، وبخاصة عند تبادل المعلومات التجارية، والحصول على البضائع وتنظيم المواصلات البحرية. وكذلك، كان هؤلاء التجار يدخلون في معاملات تجارية فردية، ولكنهم لم يشكّلوا قطّ ـ أو باستثناءات قليلة ـ أية شراكات دائمة بين ذوي الأديان المختلفة. وبوجه عام، كان هؤلاء التجار يفضلون التعامل والشراكة مع أبناء دينهم.

وهكذا كان التجار المسلمون الناشطون في تجارة الأندلس يشكّلون جماعة متميزة، ولو أنها غير منعزلة ولا متجانسة. وتبين المصادر أن هؤلاء الناس كانت لهم اهتمامات تجارية متنوعة، وكانوا يتعاملون بكثير من البضائع المختلفة مثل الأقمشة والمواد الغذائية والتوابل والأحجار الكريمة والفراء والحيوانات والكتب والرقيق. وكان بعضهم يسافر من الأندلس وإليها بصفة تجار ـ علماء، بينما كان آخرون يأتون لأغراض أكثر تعلقاً بالتجارة. كان بعض التجار من أصل ايبيري، يبحثون عن مكاسب اقتصادية وروحية في الخارج، بينما كان آخرون يأتون إلى أسواق الأندلس في موطنهم في شمال إفريقيا والشرق الأدنى. وبوجه عام، كان جمهور التجار المسلمين من إسبانيا الإسلامية يتبع نسقاً زمنياً عاماً من الازدهار والتدهور طوال الفترة من أواخر القرن الثالث الهجري/ التاسع الميلادي إلى أواسط القرن السابع الهجري/ الثالث عشر الميلادي.

تبين الوثائق عن التجار المسلمين حركة تجارية بين الأندلس وغيرها من أقاليم «دار الإسلام» في غالبية هذه الفترة، مع احتمال وجود بعض التقلبات في حركة التجارة في عهود إسلامية مختلفة. وقد تظهر الاختلافات أحياناً بين أنشطة الأندلسيين وغير الأندلسيين. لكن هذين الميلين الملحوظين قد يكونان نتيجة لطبيعة المعلومات في المصادر. وعلى النقيض من ذلك، يكون الهبوط الفجائي في مقدار المعلومات بعد حوالى عام ٦٥٠هـ/ ١٢٥٠م مسألة أكثر إثارة للاهتمام وقد تحمل في طيّاتها بعض المغازي.

تبين المصادر العربية أن القرن الأخير من حكم الأمويين في قرطبة كان فترة خصبة في النشاط التجاري. ففي خلال القرن الرابع الهجري/العاشر الميلادي يشير الجغرافي ابن حوقل إلى وجود تجار أندلسيين في طَبَرقة وإلى جالية من التجار الإسبان في طرابلس[٩]. وفي عام ٣٦١هـ/ ٩٧٢ نجد المؤرخ الرازي يشير إلى تاجر مسلم آخر

---

(٩) Abū'l-Qāsim Ibn Ḥawqal, *Ṣurat al-arḍ*, edited by J. H. Kramers (Leiden: E. J. Brill, 1938), p. 78, and in: *Journal asiatique* (1942), p. 168.

اسمه محمد بن سليمان يتبع طرقاً مشابهة بين الأندلس وإفريقيا(١٠). وفي الوقت نفسه تقريباً كان التجار الأندلسيون يتاجرون مع شرق المتوسط؛ ويذكر أن سفينة تجارية كبيرة قد أبحرت إلى مصر عام ٣٤٤هـ/ ٩٥٥م وعادت إلى إسبانيا من الإسكندرية محمّلة بالبضائع(١١).

كان التجار الإسبان المسلمون يبحرون إلى أماكن قصيّة ـ ولو حسبما ترويه الحكايات. تروي إحدى هذه الحكايات من القرن الرابع الهجري/العاشر الميلادي أن سفينة أبحرت من سيراف وعلى ظهرها «جمهور من التجار... من كل البلاد» فجنحت في بحر الصين وأوصلها إلى برّ السلامة حكمة «شيخ مسلم من قادس»(١٢). والواقع أن التاريخ قد يجد ما يماثله في الخيال، كما نقرأ عن تاجر ـ عالم اسمه أبو محمد بن معاوية المرواني، الذي غادر بلده قرطبة ليذهب إلى الشرق حاجاً عام ٢٩٥هـ/ ٩٠٨م. وبعد أن أكمل الحج، رحل في تجارة له إلى بغداد والكوفة والبصرة والهند، ثم قفل راجعاً إلى وطنه بعد أن جمع ٣٠٠٠٠ دينار. وفي طريق عودته غرقت سفينته في المحيط الهندي أو البحر الأحمر. وبعد ثلاثين سنة عاد ليدرّس في قرطبة وهو خالي الوفاض(١٣).

يذكر مصنّفو كتب السيرة، مثل ابن الفرضي والضبيّ وابن بشكوال وابن

= انظر أيضاً: C. Courtois, «Remarques sur le commerce maritime en Afrique au XI^e siècle,» dans: *Mélanges d'histoire et d'archéologie de l'occident musulman: Hommage à Georges Marçais* (Alger, 1957), p. 54.

(١٠) Ibn Ḥayyān, *Anales palatinos del califa de Córdoba al-Ḥakam II,* translated by Emilio García Gómez (Madrid, 1967), pp. 110-111.

(١١) Abū'l-Ḥasan Muḥammad Ibn 'Alī Ibn al-Athīr, *Al-Kāmil fī'l-ta'rikh,* edited by C. J. Tornberg (Leiden, 1851-1876), vol. 8, pp. 384-385, French translation: *Annales du Maghreb et de l'Espange,* traduit et annotées par E. Fagnan (Alger: A. Jourdan, 1898), pp. 358-359.

(١٢) Buzurg Ibn Shahriyār, *The Book of the Wonders of India: Mainland, Sea, and Islands,* edited and translated by G. S. P. Freeman-Grenville (London: East-West Publications, 1980), pp. 13-18.

والقصة من نسج الخيال، ولكن لا يوجد ما يدعو للاعتقاد أن ذكر الإسبان كان جزءاً من العجائب المذكورة. فالعاصفة، وليس المسافرون التعساء، هي موضوع الحكاية. فكما نجد في ألف ليلة وليلة كان جنس «العجائب» ينطوي عادة على قدر من أوصاف الحياة اليومية يعين على إبراز العجائب الموصوفة.

(١٣) كان المرواني يعرف بأنه ناقل كتاب نسب قريش للزبيري، انظر: Evariste Lévi-Provençal, «Le "Kitāb nasab Quraysh" de Muṣ'ab al-Zubayrī,» *Arabica,* vol. 1 (1954), p. 95.

وخلافاً لأسماء التجار في الغالب، قد يشير اسم المرواني إلى منزلته الاجتماعية، لأنه يوحي بأن الرجل كان من أسرة أموية.

الأبّار، عدداً من التجار ـ العلماء من أهل قرطبة كانوا يتاجرون مع المشرق في أواخر القرن الثالث الهجري/التاسع الميلادي والقرن الرابع الهجري/العاشر الميلادي. وقد عاش اثنان من هؤلاء التجار خلال القرن الثالث الهجري/التاسع الميلادي كما نشط الباقون من أواسط إلى أواخر القرن الرابع الهجري/العاشر الميلادي. وقد توفي اثنان من هؤلاء عام ٣٧٨هـ/٩٨٨م بعد رحلات كثيرة في سوريا ومصر والعراق، وبقي بعض معاصريهم الأقربين (توفي اثنان منهم عند استدارة القرن العاشر الميلادي) يتاجرون في أرجاء مصر والشرق الأدنى[١٤]. وكما هو الحال مع مشاهير التاريخ الإسلامي، فإن أهم الحقائق المعروفة عن تجار الأندلس المسلمين هي تواريخ وفاتهم ـ المدوّنة في كتب السيرة وأحياناً على شواهد القبور. فمن بين مئتين وخمسين نقشاً على شواهد القبور في القيروان لا يوجد سوى خمسة تعود لموتى مسلمين من أهل الأندلس. ومن بين هؤلاء يوجد قبر واحد من التجار الأندلسيين توفي عام ٢٤٩هـ/ ٨٦٢م[١٥].

ولا تذكر كتب السيرة سوى إشارات قليلة إلى تجار مشارقة وصلوا إلى إسبانيا الإسلامية في هذه الفترة. ويذكر ابن الأبّار واحداً من هؤلاء اسمه محمد بن موسى (ت عام ٢٧٣هـ/ ٨٨٦م) كان يعمل في الأندلس. ويذكر ابن الفرضي بعد ذلك في القرن الرابع الهجري/العاشر الميلادي تاجراً من أهل سبتة قام برحلات كثيرة في المشرق والمغرب، ثم أقام زمناً على حدود الأندلس تاجراً ومحارباً[١٦]. كما يذكر ابن

---

(١٤) Ibn al-Faraḍī, *Historia virorum doctorum Andalusiae*, pp. 51-52, no. (181); p. 53, no. (184); pp. 68-69, no. (235); pp. 130-131, no. (453); pp. 179-181; no.(650);

ابن بشكوال، **كتاب الصلة في تاريخ أئمة الأندلس وعلمائهم ومحدثيهم وفقهائهم وأدبائهم**، ص ٣١، رقم (٤٣)؛ ص ٤٥٦، رقم (١٠٤٢) (دون تاريخ!)؛ ابن عميرة الضبي، **بغية الملتمس في تاريخ رجال أهل الأندلس**، ص ١٨٦ ـ ١٨٧، رقم (٤٥٥)، و Ibn al-Abbār, *Complementum libri Assilah*, vol. 1, p. 96, no. (320).

ويذكر ابن بشكوال قرطبياً آخر ربما كان من هذه الفترة، لكني لم أذكره بين هؤلاء السبعة، لأن المؤلف لم يذكر له تاريخاً، بل ذكر اسمه دون مهنته بصفة «التاجر» (ابن بشكوال، المصدر نفسه، ص ٤٩٢، رقم (١١٣٥)). وبما أن مصدر أغلب هذه الأمثلة من القرن الرابع الهجري/العاشر الميلادي هو الفرضي المتوفى عام ٤٠٣هـ/ ١٠١٢ ـ ١٠١٣م، فليس غريباً أن نجد ميلاً إلى تواريخ مبكرة.

(١٥) Bernard Roy et Paul Poinssot, *Inscriptions arabes de Kairouan*, avec le concours de Louis Poinssot, publications de l'institut des hautes études de Tunis, v. 2, fasc. 1 (Paris: C. Klincksieck, 1950-), vol. 1, p. 114.

(١٦) Ibn al-Abbār, Ibid., vol. 1, p. 366, no. (1048), and Ibn al-Faraḍī, Ibid., vol. 2, p. 61, no. (1604).

ولا تذكر تواريخ الرجل الثاني وهو يحيى بن خلف الصفدي، ولكن يمكن الافتراض أنه قد عاش في القرن الرابع الهجري/العاشر الميلادي مثل أغلب العلماء الذين يذكرهم الفرضي.

بشكوال تاجراً ـ عالماً من أهل بغداد وصل إلى الأندلس عام ٣٥٦هـ/٩٦٦م واثنين آخرين أحدهما من مصر والآخر من القيروان، وذلك في بداية القرن اللاحق. ويذكر الرجل الثاني عالماً اشتهر بطول الباع في أمور التجارة: «كان من أهل النفاذ في أمور التجارة»[١٧].

وكان تجار آخرون يصلون من المشرق للمتاجرة في أسواق إسبانيا الإسلامية، حتى خلال فترات التوتر السياسي بين الأمويين والحكام المسلمين. ففي عهد الخليفة عبد الرحمن الثالث (٣٠٠ ـ ٣٥٠هـ/٩١٢ ـ ٩٦١م) كان الموظف اليهودي حسداي بن شبرط، يشيد بخيرات الأندلس ويذكر عدداً من التجار الذين كانوا يتوافدون على شبه الجزيرة من أجل التجارة. ومن بين هؤلاء يخص المصريين بالذكر (الذين كانوا يجلبون العطور والحجارة الكريمة وغيرها من النفائس) كما يذكر الرسل ـ التجار من خراسان»[١٨]. وفي حدود ذلك الوقت كان الإسماعيليون يفدون إلى الأندلس لنشر الدعوة الشيعية، ولو أنهم، بحسب رأي الفقيه القرطبي، من أهل القرن الخامس الهجري/الحادي عشر الميلادي، ابن سهل (ت ٤٨٦هـ/١٠٩٣م) كانوا «يخفون غرضهم الحقيقي تحت ستار من أعمال مشروعة مثل التجارة أو طلب العلم أو تجوال المتصوّفة...»[١٩] وفي أواخر العهد الأموي، أيام الحاجب المظفر (٣٩٢ ـ ٣٩٨هـ/١٠٠٢ ـ ١٠٠٧م) يشير ابن حيّان إلى ظهور تجار أجانب في إسبانيا من أهل مصر والعراق وغيرهما من البلاد[٢٠].

---

(١٧) عبد العزيز بن جعفر... البغدادي، ابن بشكوال، **كتاب الصلة في تاريخ أئمة الأندلس وعلمائهم ومحدثيهم وفقهائهم وأدبائهم**، ص ٣٥٦ ـ ٣٥٧، رقم (٨٠٢)؛ عبد الرحمن بن محمد... المصري وصل إلى إسبانيا من مصر عام ٣٩٤هـ/١٠٠٣ ـ ١٠٠٤م حيث «كان معاشه من التجارة» (ص ٣٣٧، رقم (٧٥٦))؛ محمد بن القاسم... القروي، جاء إلى إسبانيا حوالى عام ٤٠٠هـ/١٠٠٩م (ص ٥٦٤ ـ ٦٦٥، رقم (١٣٠٩)).

(١٨) حول المصريين، انظر: Wilhelm von Heyd, ***Histoire du commerce du Levant au Moyen-Age***, 2 vols. (Leipzig: O. Harrassowitz, 1885-1886), vol. 1, p. 49.

وحول أهل خراسان، انظر: Douglas Morton Dunlop, ***The History of the Jewish Khazars***, Princeton Oriental Studies; v. 16 (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1954), pp. 134-135.

وقد نشأ جدل كبير حول أصالة رسائل حسداي. يرى دنلوب أن الرسائل التي كتبها حسداي نفسه أصيلة، ولو أن الأجوبة قد تكون موضوعة لاحقاً. Dunlop, Ibid., p. 120 et seq.

(١٩) ابن سهل، **ثلاث وثائق في محاربة الأهواء والبدع في الأندلس**، تحقيق محمد أحمد خلاف (القاهرة، ١٩٨١)، ص ٤٤.

(٢٠) أبو الحسن علي بن بسام، **الذخيرة في محاسن أهل الجزيرة**، جامعة فؤاد الأول، كلية الآداب؛ مطبوع رقم ٢٦ (القاهرة: مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، ١٩٣٩ ـ ١٩٤٥)، ج٤/١، ص ٦٥. يعزو ابن بسام معلوماته إلى ابن حيان.

وفي خلال القرن الخامس الهجري/الحادي عشر الميلادي لا يُستغرب وجود رجال أعمال من إسبانيا الإسلامية يتاجرون مع الموانىء المغربية، أو مع بلاد أكثر بعداً[21]. ويذكر البكري الجغرافي وجود تجار أندلسيين في المهدية، ويقدم تفصيلات عن رحلاتهم وعبورهم المضيق بين شمال إفريقيا والأندلس[22]. ويوجد سوى ذلك الكثير من الإشارات العامة إلى تجارة الأندلس مع المغرب، سواء في الوثائق القانونية أو في الأوصاف الجغرافية لتلك الفترة. ونقرأ أحياناً بشكل عابر عن تجار مترحّلين يكون غيابهم سبباً يدفع أفراد أسرتهم أو معارفهم لمراجعة المحاكم في شأنهم. ويذكر ابن سهل عدة حالات من هذا النوع. ففي حالة منها تعود إلى العام ٤٥٨هـ/١٠٦٦م نجد تاجراً يبحث عن شريك له مفقود في فاس. . كما نجد فتوى لاحقة يذكرها الونشريسي بخصوص جارية من غرناطة طالت غيبة سيدها التاجر في تونس[23].

وتتناقص الإشارات إلى التجار ـ العلماء من أهل الأندلس المسافرين إلى الخارج خلال عهد الطوائف والمرابطين حتى في كتب السيرة التي تُعنى بأخبار العلماء الذين عاشوا في تلك الفترة. يذكر ابن الأبّار تاجراً من أهل قرطبة توفّي في بَلَنسِيَة عام ٤١٩هـ/١٠٢٨م. كما يشير ابن بشكوال إلى اثنين من التجار ـ العلماء من أهل إشبيلية كانا ناشطين في بداية القرن الخامس الهجري/الحادي عشر الميلادي. ويقول إن أحدهم، وهو من أصل عربي واضح (كما يدل عليه اسمه: القيسي) كان قد

(٢١) توجد بعض الدلائل، ولو أنها لا تتعلق بالتجارة تماماً، على أن علماء الأندلس بدأوا يسافرون إلى الخارج بشكل أكبر في بدايات القرن الخامس الهجري/الحادي عشر الميلادي. نجد:

María Luisa Avila, *La Sociedad hispano-musulmana al final del califato (aproximación a un estudio demográfico* (Madrid: C.S.I.C., 1985), p. 83,

يقرر نسبة العلماء الذين سافروا إلى الخارج (للحج ولأغراض أخرى) اعتماداً على كتب السيرة: في عام ٣٥٠هـ/ ٩٦١م (٢٩ بالمئة)، في عام ٣٦٠هـ/ ٩٧٠م (٣٤ بالمئة)، في عام ٣٧٠هـ/ ٩٨٠م (٣٨,٤ بالمئة)؛ في عام ٣٨٠هـ/ ٩٩٠م (٣٥,٥ بالمئة)؛ في عام ٣٩٠هـ/ ٩٩٩م (٣٨,٤ بالمئة)؛ في عام ٤٠٠هـ/١٠٠٩م (٣٧,٦ بالمئة)؛ في عام ٤١٠هـ/١٠١٩م (٣٦,٥ بالمئة)؛ في عام ٤٢٠هـ/١٠٢٩م (٣٤,٦ بالمئة)؛ في عام ٤٣٠هـ/ ١٠٣٨م (٢٣,٤ بالمئة)؛ في عام ٤٤٠هـ/١٠٤٨م (٢٤,١ بالمئة). وقد تكون النسب العالية من المسافرين سببها الاضطرابات السياسية في الأندلس في بدايات القرن الخامس الهجري/الحادي عشر الميلادي.

(٢٢) Abū Obeïd ʿAbd Allāh Ibn ʿAbd al-ʿAzīz al-Bakrī, *Description de l'Afrique septentrionale*, édité et traduit par M. de Slane (Paris, 1911), p. 67.

(٢٣) ابن سهل، **الأحكام الكبرى** (الرباط، المكتبة العامة، مخطوطة رقم 838Q)، الأوراق ١٨٠، ١٨٣ ـ ١٨٦ و١٨٩ ـ ١٩٠، وأبو العباس أحمد بن يحيى بن محمد الونشريسي، **المعيار المعرب والجامع المغرب عن فتاوى علماء إفريقية والأندلس والمغرب**، خرجه جماعة من الفقهاء بإشراف محمد حجي، ١٣ج (بيروت: دار الغرب الإسلامي، ١٩٨١ ـ ١٩٨٣)، ج ٥، ص ٢٨١. وقد قدمت القضية الأخرى أمام قاضي غرناطة، أبو القاسم بن محمد بن سراج.

«طاف زمناً في أراضي إفريقيا والأندلس، طلباً للعلم والتجارة» قبل أن يتوفى عام ٤٢٤هـ/١٠٣٣م. وكان الآخر، وهو من إشبيلية كذلك، وقد يكون من أصل بربري، يعمل بالتجارة في إفريقيا مثل صاحبه[٢٤].

وعلى النقيض من هذه الإشارات القليلة إلى التجار ـ العلماء المسافرين إلى المشرق في أوائل القرن الخامس الهجري/الحادي عشر الميلادي، نجد وفرة نسبية من المعلومات عن سيرة التجار ـ العلماء القادمين إلى إسبانيا الإسلامية بين السنوات ٤١٤ ـ ٤٣٢هـ/١٠٢٣ ـ ١٠٤١م. فيذكر ابن بشكوال أسماء اثنين وعشرين من التجار ـ العلماء خلال هذه الفترة القصيرة (بينما لا يذكر سوى اثنين من غير الأندلسيين كانا من تجار القرن اللاحق). وكان التجار المسلمون الذين يذكرهم قد جاءوا من شتى أنحاء العالم الإسلامي. وكان بعضهم يرجع في أصوله إلى اليمن أو العراق، وبعضهم جاء من شمال إفريقيا، بينما كانت الغالبية قد جاءت إلى إسبانيا من سوريا ومصر[٢٥].

وهذه الفترة التاريخية تبعث على الحيرة، لأن هذه السنوات العشرين تربط الفجوة بين السنوات الأخيرة من عهد الأمويين وبين بداية ظهور دول الطوائف، وهو عهد عرف بظهور القلاقل والحرب الأهلية. ويتوقع المرء أن يجد تناقصاً في النشاط التجاري في هذه الفترة، كما تشير المعلومات عن التجار الأندلسيين[٢٦]. ولكن على

---

(٢٤) يقول ابن الأبار إن خليل القرطبي كان «محترفاً بالتجارة». Ibn al-Abbār, *Complementum libri Assilah*, vol. 1, p. 59, no. (187).

ويشير ابن بشكوال إلى نزار بن محمد بن عبد الله القيسي أنه «جال في بلاد إفريقيا والأندلس زماناً طالباً للعلم وتاجراً». ابن بشكوال، **كتاب الصلة في تاريخ أئمة الأندلس وعلمائهم ومحدثيهم وفقهائهم وأدبائهم**، ص ٦٠٦، رقم (١٤٠٧)؛ كما يشير إلى مروان بن سليمان بن ابراهيم بن مورقات الغافقي (ت ٤١٨هـ/ ١٠٢٧م) (ص ٥٨١، رقم (١٣٤٧)). ويتصل هذان الاثنان بشكل جزئي بالقرن الخامس الهجري/الحادي عشر الميلادي إذ إنهما قد نشطا في بداية ذلك القرن وهما من جيل لاحق على تجار أواخر القرن الرابع الهجري/العاشر الميلادي.

(٢٥) انظر: ابن بشكوال، المصدر نفسه، المواد رقم (٧٧٩)، (٦٥٢)، (٥٢٨)، (٦٧٤)، (١٣١٤)، (١٤٠٦)، (٢٨٥)، (٩٥٧)، (١٣١١)، (٩٤٨)، (١٣١٣)، (١٤٠٢)، (١٣١٢)، (٢٦٩)، (١٣٦٦)، (٦٥٤)، (٩٦٠)، (١٤٠٠)، (٢٤٧)، (١٣١٦)، (١٣٣٨) و(١٤٤٥). وهذه الأرقام مرتبة زمنياً حسب تاريخ وصول المسافر إلى الأندلس، وتعتمد الأصول على النسب. والعبارة التي يستعملها ابن بشكوال هي: «قدم الأندلس تاجراً سنة...». وحول ابن بشكوال وإشاراته إلى التجار ـ العلماء، انظر: محمد عبد الوهاب خلاف، **قرطبة الإسلامية في القرن الحادي عشر الميلادي ـ الخامس الهجري: الحياة الاقتصادية والاجتماعية** (تونس: الدار التونسية، ١٩٨٤)، ص ٩٨ ـ ١٠٠.

(٢٦) ولكن يجب أن نلاحظ أن الدليل الذي تقدمه ماريا لويزا آفيلا (الهامش رقم (٢١) أعلاه) يبيّن كثيراً من علماء الأندلس المسافرين إلى الخارج في هذه الفترة، ولو أننا لا نعلم إن كان هؤلاء الناس تجاراً كذلك. Avila, *La Sociedad hispano-musulmana al final del califato (aproximación a un estudio demográfico)*.

النقيض من ذلك، ومع كون العيّنة أمامنا صغيرة، نجد الإشارات في كتب التراجم تتحدث عن استمرار تدفق التجار من الخارج على الأسواق الأندلسية خلال هذه الفترة من الاضطراب السياسي وضعف سيطرة الحكومة في إسبانيا الإسلامية.

وبعد هذا الازدهار القصير في الإشارات الوافرة، نجد المعلومات عن التجار ـ العلماء المشارقة تصبح نادرة بشكل فجائي بعد أواسط القرن الخامس الهجري/الحادي عشر الميلادي. وكما تقدم ذكره، فإن ابن بشكوال لا يذكر سوى مثالين آخرين من التجار، أحدهما سوري والآخر بغدادي، قدم الأول إلى الأندلس عام ٤٦٦هـ/ ١٠٧٣م والآخر عام ٤٨٣هـ/ ١٠٩٠م، كما يذكر ابن الأبّار اسم تاجر ـ عالم واحد من قلعة بني حمّاد زار الأندلس ثم توفي في فاس عام ٥٦٧هـ/ ١١٧٢م[٢٧]. وتبيّن المعلومات عن علماء الأندلس صورة مشابهة. فيذكر ابن بشكوال اسم تاجر واحد من القرن السادس الهجري/ الثاني عشر الميلادي، كان يعيش في ألمرية حتى عام وفاته في ٥٣١هـ/ ١١٣٦م، بينما يذكر ابن الأبّار تاجراً واحداً من دانية توفي عام ٥٤٧هـ/ ١١٥٢م[٢٨].

وربما يجب أن يُعزى تناقص أنشطة التجار ـ العلماء إلى أسباب غير تجارية ـ ربما كانت تكمن في وصول المرابطين والموحّدين إلى إسبانيا ـ لأن مصادرنا لا تشير إلى شيء يتعلق بما بقي من أهل التجارة. فباستثناء كتب التراجم، نجد فتوى يسجلها الفقيه المازري (ت ٥٣٦هـ/ ١٤٤١م) حول تاجر مغربي كان يبيع بضاعته في أوائل القرن، كما نجد «رسائل الجنيزة» التي تعود إلى الفترة ١١٣٨ ـ ١١٤٠م تسجل أخباراً عن تجار مسلمين وصلوا إلى الأندلس قادمين من الإسكندرية وليبيا[٢٩]. وتوجد نقوش على ثلاثة قبور في ألمرية تعود إلى الأعوام ٥١٩ و٥٢٧ و٥٤٠هـ/ ١١٢٥ و١١٣٣ و١١٤٥م تشهد على حضور تجاري في النصف الأول من القرن السادس الهجري/ الثاني عشر الميلادي. وتبينّ الآيات القرآنية المنقوشة على تلك الشواهد أن

---

(٢٧) نصر بن الحسن. . . الشامي، ومبارك بن سعيد. . . البغدادي، في: ابن بشكوال، المصدر نفسه، ص ٦٠٢، رقم (١٣٩٩) وص ٥٩٩، رقم (١٣٩١) على التوالي. ويذكر ابن بشكوال اثنين من غير الأندلسيين وصلوا إلى إسبانيا (ص ١١٣، رقم (٢٦٤) وص (٤٠٩)، رقم (٩٢٤)) ولكنه لا يذكر التاريخ. Ibn al-Abbār, *Complementum libri Assilah*, vol. 1, p. 370, no. (1054).

(٢٨) ابن بشكوال، المصدر نفسه، ص ٤١٠، رقم (٩٢٧). ويشير ابن الأبار إلى محمد بن الحسن المقري من أهل دانية (Denia). انظر: Ibn al-Abbār, Ibid., pp. 193-195, no. (669).

(٢٩) انظر المازري في: Hady Roger Idris, *La Berbérie orientale sous les Zīrīdes, Xᵉ-XIIᵉ siècles*, publications de l'institut d'études orientales, faculté des lettres et sciences humaines d'Alger; 12, 2 vols. (Paris: Librairie d'Amérique et d'Orient Adrien-Maisonneuve, 1962), p. 678. Geniza: Bodl. D 74.41; TS 16.54.

المتوفين كانوا جميعاً من المسلمين، وأن واحداً منهم كان من أصل أندلسي، كما تبين نسبته «الشاطبي» (من مدينة شاطبة). وكان آخر يدعى ابن حليف تاجراً من الإسكندرية، ربما كان قد توفي في إسبانيا أثناء رحلته[٣٠].

وتزداد المعلومات قليلاً عن نشاط التجار المسلمين في الأندلس في عهد الموحدين، الذي بدأ في أواسط القرن السادس الهجري/ الثاني عشر الميلادي واستمر إلى القرن السابع الهجري/ الثالث عشر الميلادي. ويشير الجغرافي الإدريسي أن الأندلسيين كانوا يتاجرون مع سَلا وغيرها من الموانىء المغربية حوالى عام ٥٥٠هـ (١١٥٠م وما بعدها) حاملين الزيت الأندلسي إلى المغرب مقابل الحبوب المحلية. وفي تلك الفترة كان التجار من بلاد المسلمين الغربية، بما فيها الأندلس، يُشاهَدون في أسواق الإسكندرية، كما يروي الرحالة اليهودي الإسباني، بنيامين التطيلي في حدود عام ٥٦٠هـ/ ١١٦٥م[٣١]. وربما كان أحد هؤلاء الأندلسيين التاجر - العالم أحمد بن مروان الذي يذكر المنصف السُلَفي أنه سافر إلى الإسكندرية وأصفهان والعراق في حدود تلك الفترة[٣٢]. ويذكر ابن الأبّار معلومات عن خمسة آخرين من التجار - العلماء، قد يكونون جميعاً من أصل عربي أندلسي، توفوا بين عامي ٥٨٠ و٦٤٢هـ/ ١١٨٤ و١٢٤٥م[٣٣]. واستمر تواصل المشارقة مع إسبانيا خلال القرن السادس الهجري/ الثاني عشر الميلادي كما يروي الشقندي في حدود عام ٥٩٥ - ٦٠٩هـ/

(٣٠) Evariste Lévi-Provençal, *Inscriptions arabes d'Espagne* (Leyde: E. J. Brill, 1931), pp. 116, 121 et 127.

ولم يذكر أصل التاجر الثالث، ولكنه يحتمل أن يكون من أصل أندلسي.

(٣١) Al-Idrīsī, *Opus geographicum*, sous la direction de l'Instituto Orientali de Naples (Leyde: E. J. Brill, 1970-), vol. 3, p. 239, and Benjamin of Tudela, «The Itinerary of Benjamin of Tudela,» translated by M. N. Adler, *Jewish Quarterly Review*, vol. 18 (1906), p. 686.

ويتضح من سياق هذه الفقرة اللاحقة أن المؤلف يشير إلى تجار من غير اليهود.

(٣٢) السلفي، **أخبار وتراجم أندلسية مستخرجة من معجم السفر للسلفي**، ص ٢١، رقم (٥). من المحتمل أن أحمد لم يسافر إلى المشرق في فترة سابقة، ولكن لأن السلفي (ت ٥٧٦هـ/ ١١٨٠م) لا يذكر تاريخ وفاته، فيحتمل أنه كان من معاصري المصنّف.

(٣٣) ابن الأبّار: ثلاثة من هؤلاء التجار يحملون اسم «الأنصاري» ولكن لا يبدو أن لهم علاقة ببعضهم؛ واسم الاثنين الآخرين: الأُندي والباهلي. وقد كان أول الثلاثة من إشبيلية، وتوفي عام ٥٨٠هـ/ ١١٨٤م، (Ibn al-Abbār, *Complementum libri Assilah*, p. 249, no. (803));

والثاني من بلنسية، وتوفي عام ٥٩٨هـ/ ١٢٠١ - ١٢٠٢م (ص ٢٧٤، رقم (٨٦٤))؛ والثالث من بيزة وجيان، وتوفي عام ٦٣٠هـ/ ١٢٣٢ - ١٢٣٣م (ص ٣٤٠، رقم (٩٩٣)) وكان أول الاثنين الآخرين من بلنسية، توفي عام ٦٢٢هـ/ ١٢٢٥م (ص ٦٥٠، رقم (١٨١٠)) والثاني من مالقة، توفي عام ٦٤٢هـ/ ١٢٤٤ - ١٢٤٥م (ص ٥١٩، رقم (١٤٥٦)).

١١٩٩ ـ ١٢١٢م عندما يذكر بشكل عرضي الشحن البحري الذي يقوم به المسلمون في مالقة[٣٤]. وبعد ذلك بفترة، نقرأ عن تاجر آخر هو شقيق عالم من مرسية اسمه أبو العباس، الذي سافر إلى المشرق لأداء فريضة الحج مع أسرته عام ٦٤٠هـ/ ١٢٤٢م، فغرقت سفينتهم قرب بونة ولم ينجُ سوى أبي العباس نفسه وشقيقه الأكبر، التاجر. وذهب الشقيقان إلى تونس، حيث استمر الشقيق الأكبر في أعمال التجارة، بينما افتتح الأصغر مدرسة لتعليم القرآن[٣٥].

إلى هنا ونحن نتحدث عن التجار المسلمين الذين يتاجرون في حدود «دار الإسلام»، لكن التجار المسلمين من الأندلس كانوا يتاجرون كذلك مع ممالك الإسبان المسيحية في الشمال. وفي هذا المجال كان تجار الأندلس يختلفون عن أقرانهم تجار المشرق. وانطلاقاً من وجود حدود مشتركة بين ممالك المسلمين والمسيحيين في إسبانيا كان أمام تجار الأندلس فرص أكبر للمتاجرة في بلاد المسيحيين مما كان عليه الحال في كثير من أرجاء العالم الإسلامي. فعلى الرغم من الحظر الإسلامي على التعامل التجاري مع أهل البلاد غير الإسلامية نجد المصادر الإسبانية الشمالية تتحدث عن تجار مسلمين من الأندلس يتاجرون في الأسواق المسيحية خلال القرن الخامس ـ السادس الهجري/ الحادي عشر ـ الثاني عشر الميلادي وفي أوائل القرن السابع الهجري/الثالث عشر الميلادي[٣٦].

---

(٣٤) الشقندي: النص العربي في: Abū'l-Abbās Aḥmad Ibn Muḥammad al-Maqqarī, *Analectes sur l'histoire et la littérature des Arabes d'Espagne*, publiés par R. Dozy [et al.] (Leyde: E. J. Brill, 1855-1861), vol. 2, p. 148.

بما أن هؤلاء التجار المسلمين مذكورون مع تجار مسيحيين (إيطاليين)، ويبدو من السياق أنهم من أصحاب التجارة الدولية، فإني أحسب أن الشقندي يشير إلى الأجانب هنا دون الأندلسيين.

(٣٥) G. Elshayyal, «The Cultural Relations between Alexandria and the Islamic West in al-Andalus and Morocco,»

معهد الدراسات الإسلامية (مدريد)، السنة ٣٦ (١٩٧١)، ص ٦٥.

(٣٦) مع أن السفر والتجارة في بلاد غير المسلمين كانت «مكروهة» إلاّ أنها لم تكن تعد بين الأمور «الحرام» في الشرع الإسلامي. انظر: Bernard Lewis, *The Muslim Discovery of Europe* (New York: W.W. Norton, ©1982), p. 61.

ولكن، ربما بسبب القرب الجغرافي بين المناطق المسيحية والأندلس (وشمال إفريقيا إلى درجة أقل) نجد فقهاء المالكية في الغرب الإسلامي يميلون إلى اتخاذ موقف أكثر تشدداً حول السفر والتجارة في «دار الحرب» مما تتخذه المدارس الفقهية الأخرى. ونجد فقيهاً من فترة مبكرة اسمه سحنون (من القرن الثالث الهجري/التاسع الميلادي) يقول إن مالكاً لديه «كراهية شديدة» أن يتاجر المسلمون في ديار غير ديار الإسلام. كما نجد فقهاء الأندلس اللاحقين، مثل ابن حزم (الظاهري، المتوفى عام ٤٥٦هـ/ ١٠٦٤م) وابن رشد (ت ٥٩٥هـ/ ١١٩٨م) يحكمون ضد التجارة في «ديار الحرب». أبو عبد الله مالك بن عمرو بن =

يُشير عدد من قوانين المدن (fueros) في قشتالة وأراغون في القرن الثاني عشر الميلادي، في قوائم التعرفة، إلى أناس وبضائع آتية من «أرض المورين». ويذكر قانون مدينة يابرة (Evora) لعام ١١٦٦م مثلاً عدداً من «المسيحيين واليهود والمورين كذلك بين التجار والمسافرين» شملتهم تلك الأحكام[٣٧].

ومثل ذلك قانون من أواخر القرن الثاني عشر من مدينة سانتا ماريا دي كورتس (Santa María de Cortes) يقدم وعداً بأن «أحرار المسلمين يكونون في مأمن إذا هم جاءوا إلى هذه المدينة لغرض المتاجرة بالسوائم»[٣٨]. وفي القرن اللاحق ينص قانون مدينة كاثيريس (Cáceres) لعام ١٢٣١م على السماح للمسيحيين واليهود والمسلمين بالحضور إلى الاحتفالات السنوية، سواء قدموا من أقاليم مسيحية أو إسلامية[٣٩].

ولا تتوفر معلومات كثيرة عن أنشطة التجار المسلمين من الأندلس إلى الشمال من جبال البرتات. وربما كانت أغلب أوروبا المسيحية تقع خارج نطاق تجار الأندلس المسلمين طوال العصور الوسطى. وهذا القصور الواضح في الرحلات التجارية إلى أوروبا يتماشى مع الأنساق العامة في التجارة الإسلامية. وكان من المألوف في عالم

=أنس، **المدونة الكبرى**، رواية سحنون بن سعيد التنوخي عن عبد الرحمن بن القاسم ومعها كتاب **المقدمات الممهدات**... لأبي الوليد محمد بن أحمد بن رشد (القاهرة: المطبعة الخيرية، ١٣٢٤هـ)، ج ١٠، ص ١٠٢؛ أبو محمد علي بن أحمد بن حزم، **المحلى بالآثار في شرح المجلى بالاختصار**، ١١ج في ٨ مج (القاهرة: مطبعة النهضة، ١٩٢٨ ـ ١٩٢٩)، ج ٧، ص ٣٤٩ ـ ٣٥٠، وأبو الوليد محمد بن أحمد بن رشد، **مقدمات الممهدات** (القاهرة، ١٩٠٧)، ج ٢، ص ٢٨٥. ويرى فقيه مغربي لاحق هو ابن جُزي (ت ٧٤١هـ/ ١٣٤٠م) أنه «لا تجوز المتاجرة مع دار الحرب». انظر: محمد بن أحمد بن جُزي، **قوانين الأحكام الشرعية ومسائل الفروع الفقهية**، ط جديدة منقحة (بيروت: دار العلم للملايين، ١٩٦٨)، ص ٣١٩.

وكما هو الحال في أغلب الأدلة الشرعية، يبدو أن هناك اختلافاً كبيراً بين النظرية القانونية والواقع التجاري. لمزيد من المعلومات حول الموضوع، انظر: Majid Khadduri, *War and Peace in the Law of Islam* (Baltimore, MD: Johns Hopkins University Press, 1955), and J. Yarrison, «Force as an Instrument of Policy,» (Ph. D. Dissertation, Princeton University, 1982), p. 269 et seq.

(٣٧) Mercatores vel viatores christianos iudeos sive mauros;

انظر: *Portugaliae monumenta historica: Leges et consuetudines* (Lisbon, 1856), vol. 1, p. 393. The Fuero of Mós (1162) referred to Moorish textiles [rouba de terra de mauros] (p. 391).

(٣٨) Saraceni liberi, si cum pro recua mercaturam venerint ad eandem villam sint securi;

انظر: Antonio Ballesteros y Beretta, *Historia de España y su influencia en la historia universal*, 9 vols. (Barcelona: P. Salvat, 1918-1941), vol. 2, p. 529.

(٣٩) ... Omnes qui ad istam feriam voluerint venire, tam Christiani, quam Judei, quam Sarraceni... tam de tierra Sarracenorum quam de tierra Christianorum...

انظر: T. González, *Colección de privilegios, franquezas, exenciones, y fueros* (Madrid, 1833), vol. 4, p. 94.

المتوسط في القرون الوسطى وجود اليهود والمسيحيين وهم يتاجرون بحريّة مع جميع الأقاليم، بينما كان التجار المسلمون يقتصرون في نشاطهم عموماً على «دار الإسلام». لكن تجارة المسلمين مع إسبانيا المسيحية كانت، لسبب من الأسباب، استثناءً لهذه القاعدة.

إن قلة المعلومات عن التجار المسلمين بعد منتصف القرن السابع الهجري/ الثالث عشر الميلادي لا تشير بالضرورة إلى غيابهم عن الأسواق الأندلسية. ومع ذلك، فإن الظهور المتزامن للنشاط التجاري المسيحي في المنطقة في وقت وقعت فيه موانىء مهمة تحت السيطرة السياسية للمسيحيين يؤكد بقوة أن تسلسل البنية التجارية السابقة قد انقلب. ومع أن بعضاً من أهم الثغور الأندلسية، وبخاصة ألمرية ومالقة قد بقيت بأيدي المسلمين مدة قرنين ونصف أخرى، فإن أجزاء كبيرة من غرب المتوسط، بما في ذلك ممرات الباليار المهمة ومضيق جبل طارق كانت تطوف بها حراسة من سفن المسيحيين. وفي الوقت نفسه قام فرديناند الثالث ملك قشتالة وجيمس الأول ملك أراغون بمنح تسهيلات خاصة للتجار المسيحيين الناشطين في أقاليمهما. ولم تقتصر هذه الامتيازات على رعايا المملكتين وحسب، بل إنها غالباً ما كانت تشمل تجاراً أجانب كذلك. فقد مُنح أهل جنوة مثلاً حريات واسعة في الأقاليم المسيحية الجديدة في جنوب قشتالة، وفي عام ١٢٦٤م ذهب ألفونسو العاشر ملك قشتالة إلى حدّ تعيين أميرال من جنوة لقيادة أسطول مملكته البحري.

وهكذا نجد القوة النسبية والشهرة التي تمتعت بها جماعات التجار في الأندلس تعاني تغيراً ملموساً بين القرنين الرابع ـ السابع الهجريين/ العاشر ـ الثالث عشر الميلاديين. ففي خلال عهود الأمويين والطوائف والمرابطين والموحّدين كانت التجارة الدولية الأندلسية في أيدي التجار المسلمين واليهود، من إسبانيا ومن أقاليم أخرى من العالم الإسلامي. وكان الناس يسافرون بين الشرق والغرب إما بالطرق البريّة أو بالطرق البحرية على شواطىء المتوسط الجنوبية، وغالباً ما كانوا يقيمون علاقات تجارية متشابكة مع أبناء دينهم في المغرب والشرق الأدنى.

وإذْ كان المسلمون ممسكين بزمام الأمور في الأندلس، كانت أسواق الجنوب الإسباني التي ينشط فيها هؤلاء التجار اليهود والمسلمون تشكل مراكز ضخمة للتجارة الدولية وتتعامل بأنواع شتى من البضائع من جميع أنحاء عالم البحر المتوسط وما يليه. ففي خلال القرن الخامس الهجري/الحادي عشر الميلادي والنصف الأول من القرن السادس الهجري/الثاني عشر الميلادي كانت الأندلس تقوم بدور الوسيط والموزّع في تجارة غرب البحر الأبيض المتوسط. وكان التجار يحملون البضائع من الشرق (مثل الأقمشة وصبغ أزرق (indigo) والفلفل والتوابل الأخرى) إلى إسبانيا الإسلامية لتباع في الأسواق المحلية وتوزّع في ممالك الشمال المسيحية. وكانوا يحملون المنتجات

الأندلسية (مثل الحرير والزعفران وزيت الزيتون والجلود والأصباغ وغيرها) مع بضائع من بلاد الشمال (مثل الفراء والرقيق) مما وصل إلى الأسواق الأندلسية في الجنوب.

وهكذا، كان بوسع التاجر في القرن الخامس الهجري/الحادي عشر الميلادي أن يأتي إلى المرية من القاهرة أو تونس حاملاً شحنة من القرفة واللؤلؤ والقمح والقنّب، وبعد أن يبيع بضاعته يعود إلى الشرق حاملاً بضاعة قد يكون فيها الحرير الخام والكمون والورق والمرجان (وجميعها من منتجات غرب المتوسط). وبما أن التجار نادراً ما كانوا يتخصصون ببضاعة معينة، فمن المحتمل أن ما اشتراه هذا التاجر من إسبانيا كان دافعه الأسعار المناسبة ومعرفة التاجر بوجود الطلب على هذه المواد في أماكن أخرى. والبضاعة التي حملها هذا التاجر من المشرق وبيعت في المرية ربما تكون قد بيعت محلياً أو تمت مقايضتها (أو أُرسلت جِزيةً) في إسبانيا المسيحية، أو أعيد تصديرها إلى أسواق في جنوب فرنسا أو إيطاليا.

بدأ هذا الوضع التجاري بالتغيّر في أواسط القرن السادس الهجري/الثاني عشر الميلادي عندما أخذت أعداد متزايدة من التجار المسيحيين تدخل في مجال التجارة الأندلسية. وقد تمكن هؤلاء التجار من السيطرة على طرق التجارة في غربي المتوسط بحلول القرن السابع الهجري/الثالث عشر الميلادي وبتوسع سلطة المسيحيين البحرية في عهد الحروب الصليبية، حيث تمكنت السفن المسيحية من السيطرة والانفراد بأكثر طرق البحر المتوسط أمناً وسرعةً (وهي الطرق المحاذية للشواطىء الشمالية). وتضاءلت الإشارات إلى التجار المسلمين في تجارة الأندلس في هذه الفترة، وفي أواخر القرن السابع الهجري/الثالث عشر الميلادي بدا كأن التجارة الدولية في إيبيريا قد أصبح أغلبها في أيدي مجموعة جديدة من التجار. ففي غرناطة بني نصر كما في جنوب قشتالة، كان تجار جنوة يسيطرون على أغلب النشاط التجاري. وفي شمال قشتالة ظهرت طبقة جديدة من التجار وسيطرت على الحركة التجارية خلال موانىء الأطلسي. وفي الوقت نفسه كان تجار قطلونية يؤسسون إمبراطورية تجارية في البحر المتوسط لتنافس التجارة الإيطالية[٤٠].

---

(٤٠) حول نشاط أهل جنوى في جنوب قشتالة، انظر: J. Heers, «Les Hommes d'affaires italiens en Espagne au Moyen Age: Le Marché monétaire,» dans: Hermann Kellenbenz, ed., *Fremde Kaufleute auf der Iberischen Halbinsel* (Köln: Böhlau, 1970), pp. 74-83; R. S. López: «Alfonso el Sabio y el primer almirante de Castilla genovés,» *Cuadernos de Historia de España*, vol. 14 (1950), pp. 5-16, and «Il Predominio economico dei Genovesi nella monarchia spagnola,» *Giornale storico e letterario della Liguria*, vol. 11 (1936), pp. 65-74.

وحول الشمال القشتالي، انظر: T. F. Ruiz, «Burgos y el comercio castellano en la baja edad = media,» paper presented at: *La Ciudad de Burgos: Actas del Congreso de Historia de Burgos*

كان تطور الطرق البحرية والشحن في الممالك المسيحية في أواخر القرن السادس الهجري/ الثاني عشر الميلادي قد أعطى دعماً لنمو سريع في موانىء أوروبا الجنوبية ولجماعات التجار فيها. وقد بدأت طرق جديدة في الظهور بين إيطاليا وشمال إفريقيا، وبظهورها فقدت سواحل إيبيريا الجنوبية أهميتها في طرق الشحن البحري التي تصل بين أسواق شمال البحر المتوسط وجنوبه. وكان من نتيجة ذلك أنه في القرن السابع الهجري/ الثالث عشر الميلادي لم تُعدْ ثغور الأندلس نقاط توزيع للبضائع القادمة من شرق العالم الإسلامي إلى غربه، أو بين أسواق شمال البحر المتوسط وجنوبه. وقد حل محل تلك الثغور جنوة أو غيرها من المدن المسيحية التي أصبحت مخازن بضاعة دولية ومراكز توزيع. وغدت البضائع نفسها التي كانت تصل في السابق إلى جنوب أوروبا عن طريق الأسواق الأندلسية تصل الآن إلى إسبانيا على متن سفن إيطالية.

وبحلول القرن السابع الهجري/ الثالث عشر الميلادي بدأنا نرى تغيّراً في أنواع البضاعة في تجارة غرب المتوسط، بما في ذلك البضائع القادمة إلى موانىء إسبانيا الجنوبية والصادرة عنها. وقد كان لظهور البضائع الجديدة في أسواق الأندلس، إلى جانب التقدم نحو الجنوب في «حرب الاسترداد» المسيحية أثر في اقتصاد الأندلس الداخلي. فمثلاً، نجد الأقمشة في صناعة النسيج الناشئة في الأراضي المنخفضة وإيطاليا وفرنسا تبدأ بالظهور في أسواق عالم المتوسط، ولا بد أن كان لها أثر في إنتاج النسيج الإسباني. وفي هذه الفترة حدثت تغيرات كبيرة في الصناعات التجارية الإيبيرية، وهبوط في إنتاج بعض صادرات المنطقة الرئيسة. ففي السابق، كانت الأندلس مصدراً مهماً للحرير الخام والمنسوجات الحريرية بالنسبة لتجارة المتوسط، وكان إنتاج الحرير ونسجه الصناعة السائدة في كثير من المدن والمناطق الريفية على طول سواحل الأندلس الجنوبية. وفي مقابل ذلك، بدأت إسبانيا المسيحية (وبخاصة قشتالة) تنتج الصوف في أواخر القرن الثالث عشر الميلادي، بحيث إنه في حدود عام ١٣٥٠م بدأت شبه الجزيرة تنافس انكلترا في تصدير الصوف إلى المناسج الأوروبية. وفي أثناء ذلك تدهور إنتاج الحرير وحل الحرير الإيطالي محل الإسباني في أسواق المتوسط. وفي الوقت نفسه ظهرت صادرات ايبيرية جديدة مثل الحديد

([Valladolid]: Junta de Castilla y León, Consejeria de Educación y Cultura, [1985?]), pp. 37-55. =

وحول قطلونية، انظر: Charles Emmanuel Dufourcq, *L'Espagne catalane et le Maghrib aux XIII[e] et XIV[e] siècles, de la bataille de Las Navas de Tolosa (1212) à l'avènement du sultan mérinide Abou-l-Hassan (1331)*, bibliothèque de l'école des hautes études hispaniques; fasc. 37 (Paris: Presses universitaires de France, 1966),

وأعمال أخرى للمؤلف نفسه.

والشبّ، لتحل محل منتجات أندلسية سابقة مثل النحاس. وفي حالات قليلة، استمر إنتاج الجلود في قرطبة والورق في شاطبة، ومن ثم تصديره خلال الانتقال من المناطق الإسلامية إلى الممالك المسيحية. ومما يلفت النظر أن هذين المنتوجين ـ الجلود والورق ـ لم يقابلهما النوع نفسه من المنافسة الخارجية كما جرى مع صناعات أخرى.

تغيّر دور الأسواق الإيبيرية في القرن السابع الهجري/الثالث عشر الميلادي مثلما تغيّر جمهور التجار. وعندما أصبحت التجارة الإسبانية تحت سيطرة التجار المسيحيين، كانت شبه الجزيرة قد فقدت أهميتها التجارية التي كانت تتمتع بها في الأزمنة الماضية. ففي عهد سابق، وعند حافة الغرب الإسلامي، كانت الأندلس تقوم بدور حيوي في محيط التجارة الإسلامي، تنتج البضائع وتستهلكها وتعيد توزيعها. وبعد ذلك، غدت الأسواق الإسبانية ـ عند الحدود الجنوبية للغرب المسيحي ـ مجرد تابع لفلك التجارة الأوروبي. وبقيت إسبانيا تستهلك البضائع المستوردة ـ من العالم الإسلامي ومن أوروبا معاً ـ كما غدت بشكل متزايد مصدر مواد خام لأسواق أوروبا وصناعاتها. ولكنها لم تعد كما كانت مركز توزيع دولي للبضائع.

لقد انقلب عالم تجارة البحر المتوسط رأساً على عقب، وأصبح التجار المسلمون الآن يجدون من الصعب أن ينشطوا في الأسواق الإيبيرية التي كانت تحت سيطرتهم في ما مضى. وفي أواسط القرن السابع الهجري/الثالث عشر الميلادي، يبدو أن أغلب التجار المسلمين قد هجروا الأسواق المسيحية الجديدة في جنوب إسبانيا، وتحولوا باهتمامهم التجاري إلى الثغور الأكثر وعداً بالازدهار الاقتصادي، سواء في شمال إفريقيا أو شرق المتوسط أو المحيط الهندي.

المراجع

١ ـ العربية

ابن أنس، أبو عبد الله مالك بن عمرو. **المدونة الكبرى، رواية سحنون بن سعيد التنوخي عن عبد الرحمن بن القاسم ومعها كتاب المقدمات الممهدات... لأبي الوليد محمد بن أحمد بن رشد**. القاهرة: المطبعة الخيرية، ١٣٢٤هـ.

ابن بسام، أبو الحسن علي. **الذخيرة في محاسن أهل الجزيرة**. القاهرة: لجنة التأليف والترجمة والنشر، ١٩٣٩ ـ ١٩٤٥. (جامعة فؤاد الأول، كلية الآداب؛ مطبوع رقم ٢٦)

ابن بشكوال، أبو القاسم خلف بن عبد الملك. **كتاب الصلة في تاريخ أئمة الأندلس وعلمائهم ومحدثيهم وفقهائهم وأدبائهم**. عني بنشره وصححه وراجع أصله عزت العطار الحسيني. القاهرة: مكتب نشر الثقافة الإسلامية، ١٩٥٥. ٢ج. (من تراث الأندلس؛ ٤)

ابن جُزي، محمد بن أحمد. **قوانين الأحكام الشرعية ومسائل الفروع الفقهية.** ط جديدة منقحة. بيروت: دار العلم للملايين، ١٩٦٨.

ابن حزم، أبو محمد علي بن أحمد. **المحلى بالآثار في شرح المجلى بالاختصار.** القاهرة: مطبعة النهضة، ١٩٢٨ ـ ١٩٢٩. ١١ج في ٨ مج.

ابن رشد، أبو الوليد محمد بن أحمد. **مقدمات المهدات.** القاهرة، ١٩٠٧.

ابن سهل. **الأحكام الكبرى.** (الرباط، المكتبة العامة، مخطوطة رقم 838Q).

ـــــ. **ثلاث وثائق في محاربة الأهواء والبدع في الأندلس.** تحقيق محمد أحمد خلاف. القاهرة، ١٩٨١.

ابن عميرة الضبي، أبو جعفر أحمد بن يحيى. **بُغية الملتمس في تاريخ رجال أهل الأندلس.** تحقيق فرنشسكه قداره وخ. ريباره. مجريط: روخس، ١٨٨٤.

خلاف، محمد عبد الوهاب. **قرطبة الإسلامية في القرن الحادي عشر الميلادي ـ الخامس الهجري: الحياة الاقتصادية والاجتماعية.** تونس: الدار التونسية، ١٩٨٤.

الدمشقي، أبو الفضل جعفر بن علي. **الإشارة إلى محاسن التجارة.** القاهرة: [د.ن.]، ١٩٠٠.

السلفي، أحمد بن محمد بن أحمد. **أخبار وتراجم أندلسية مستخرجة من معجم السفر للسلفي.** أعدها وحققها إحسان عباس. بيروت: دار الثقافة، ١٩٦٣.

الونشريسي، أبو العباس أحمد بن يحيى بن محمد. **المعيار المعرب والجامع المغرب عن فتاوى علماء افريقيا والأندلس والمغرب.** خرجه جماعة من الفقهاء بإشراف محمد الحجي. بيروت: دار الغرب الإسلامي، ١٩٨١ ـ ١٩٨٣. ١٣ ج.

٢ ـ الأجنبية

Books

Avila, María Luisa. *La Sociedad hispano-musulmana al final del califato (aproximación a un estudio demográfico)*. Madrid: C.S.I.C., 1985.

Ballesteros y Beretta, Antonio. *Historia de España y su influencia en la historia universal.* Barcelona: P. Salvat, 1918-1941. 9 vols.

Buzurg Ibn Shahriyār. *The Book of the Wonders of India: Mainland, Sea, and Islands.* Edited and translated by G. S. P. Freeman-Grenville. London: East-West Publications, 1980.

Chalmeta, Pedro. *El Señor del zoco en España.* Madrid: Instituto Hispano-Arabe de Cultura, 1973.

Courtois, C. «Remarques sur le commerce maritime en Afrique au XI[e] siècle.» dans: *Mélanges d'histoire et d'archéologie de l'occident musulman: Hommage à Georges Marçais.* Alger, 1957.

Dufourcq, Charles Emmanuel. *L'Espagne catalane et le Maghrib aux XIII[e] et XIV[e] siècles, de la bataille de Las Navas de Tolosa (1212) à l'avènement du sultan mérinide Abou-l-Hassan (1331).* Paris: Presses universitaires de France, 1966. (Bibliothèque de l'école des hautes études hispaniques; fasc. 37)

Dunlop, Douglas Morton. *The History of the Jewish Khazars.* Princeton, NJ: Princeton University Press, 1954. (Princeton Oriental Studies; v. 16)

González, T. *Colección de privilegios, franquezas, exenciones, y fueros.* Madrid, 1833.

Guichard, Pierre. *Structures sociales «orientales» et «occidentales» dans l'Espagne musulmane.* Paris: Mouton, [c]1977. (Civilisations et sociétés; 60)

Heers, J. «Les Hommes d'affaires italiens en Espagne au Moyen Age: Le Marché monétaire.» dans: Hermann Kellenbenz (ed.). *Fremde Kaufleute auf der Iberischen Halbinsel.* Köln: Böhlau, 1970.

Heyd, Wilhelm von. *Histoire du commerce du Levant au Moyen-Age.* Leipzig: O. Harrassowitz, 1885-1886. 2 vols.

Ibn al Abbār, Abū 'Abd Allāh Muḥammad Ibn 'Abd Allāh. *Complementum libri Assilah* (Dictionarium biographicum) ab Aben al-abbār scriptum: partem, quae superest, ad fidem codicis Escurialensis arabice nunc primum edidit, indicibus additis, Franciscus Codera et Zaydin. Matriti: Apud J. de Rojas, 1886-1889. 2 vols. (Bibliotheca arabico-hispana; t. 5-6)

Ibn al-Athīr, Abū'l-Ḥasan Muḥammad Ibn 'Alī. *Al-Kāmil fī'l-ta'rīkh.* Edited by C. J. Tornberg. Leiden, 1851-1876. French translation: *Annales du Maghreb et de l'Espagne.* Traduit et annotées par E. Fagnan. Alger: A. Jourdan, 1898.

Ibn al-Faraḍī, Abū'l-Walīd 'Abd Allāh Ibn Muḥammad. *Historia virorum doctorum Andalusiae* (Dictionarium biographicum) ad fidem codicis Tunicensis arabice nunc primum edidit, indicibus additis, Franciscus Codera. Matriti: In typographia La Guirnalda, 1891-1892. 2 vols. (Bibliotheca arabico-hispana; t. 7-8)

Ibn Ḥawqal, Abū'l-Qāsim. *Ṣūrat al-arḍ.* Edited by J. H. Kramers. Leiden: E. J. Brill, 1938.

Ibn Ḥayyān. *Anales palatinos del califa de Córdoba al-Ḥakam II.* Translated by Emilio García Gómez. Madrid, 1967.

Ibn al-Zubayr, Abū Ja'far Aḥmad Ibn Ibrahīm. *Silat As-Ṣila; répertoire biographique andalou du XIIIème siècle.* Publiée d'après un manuscrit de la bibliothèque Kattaniya à Fès par E. Lévi-Provençal. Rabat: Impr. économique, 1938. (Collection de textes arabes, publiée par l'institut des hautes études marocaines; vol. VII)

Idris, Hady Roger. *La Berbérie orientale sous les Zīrīdes, Xe-XIIe siècles.* Paris: Librairie d'Amérique et d'Orient Adrien-Maisonneuve, 1962. 2 vols. (Publications de l'institut d'études orientales, faculté des lettres et sciences humaines d'Alger; 12)

Al-Idrīsī. *Opus geographicum.* Sous la direction de l'Instituto Orientali de Naples. Leyde: E. J. Brill, 1970-.

Khadduri, Majid. *War and Peace in the Law of Islam.* Baltimore, MD: Johns Hopkins University Press, 1955.

Lévi-Provençal, Evariste. *Inscriptions arabes d'Espagne.* Leyde: E. J. Brill, 1931.

Lewis, Bernard. *The Muslim Discovery of Europe.* New York: W.W. Norton, c1982.

Maimonides, Moses. *Letters of Maimonides.* Translated and edited with introductions and notes by Leon D. Stitskin. New York: Yeshiva University Press, 1977.

Al-Maqqarī, Abū'l-Abbās Aḥmad Ibn Muḥammad. *Analectes sur l'histoire et la littérature des Arabes d'Espagne.* Publiés par R. Dozy [et al.]. Leyde: E. J. Brill, 1855-1861.

Pryor, J. *Geography, Technology, and War.* Cambridge, 1988.

Roy, Bernard et Paule Poinssot. *Inscriptions arabes de Kairouan.* Avec le concours de Louis Poinssot. Paris: C. Klincksieck, 1950-. (Publications de l'institut de hautes études de Tunis; v. 2, fasc. 1)

Ruth, Norman. «Some Aspects of Muslim-Jewish Relations in Spain.» in: *Estudios en homenaje a don Claudio Sánchez-Albornoz en sus 90 años.* Buenos Aires: Instituto de Historia de España, 1983.

Shatzmiller, M. «The Legacy of the Andalusian Berbers in the 14th Century Maghreb.» in: Mercedes García-Arenal and María J. Viguera (eds.). *Relaciones de la Peninsula Ibérica con el Magreb.* Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Instituto de Filología, Instituto Hispano-Arabe de Cultura, 1988.

Wasserstein, David. *The Rise and Fall of the Party-Kings: Politics and Society in Islamic Spain, 1002-1086.* Princeton, NJ: Princeton University Press, c1985.

Periodicals

Benaboud, M. «Asabiyya and Social Relations in Al-Andalus during the Period of the Taifa States.» *Hespéris-Tamuda*: vol. 19, 1980-1981.

Benjamin of Tudela. «The Itinerary of Benjamin of Tudela.» Translated by M. N. Adler. *Jewish Quarterly Review*: vol. 18, 1906.

Cohen, H. J. «The Economic Background and Secular Occupations of Muslim Jurisprudents and Traditionists in the Classical Period of Islam.» *Journal of the Economic and Social History of the Orient*: vol. 13, 1970.

Elshayyal, G. «The Cultural Relations between Alexandria and the Islamic West in al-Andalus and Morocco.»

معهد الدراسات الإسلامية (مدريد): السنة ٣٦، ١٩٧١.

Lévi-Provençal, Evariste. «Le "Kitāb nasab Quraysh" de Muṣ'ab al-Zubayrī.» *Arabica*: vol. 1, 1954.

López, R. S. «Alfonso el Sabio y el primer almirante de Castilla genovese.» *Cuadernos de Historia de España*: vol. 14, 1950.

——. «Il Predominio economico dei Genovesi nella monarchia spagnola.» *Giornale storico e letterario della Ligurgia*: vol. 11, 1936.

Shatzmiller, M. «Professions and Ethnic Origins of Urban Labourers in Muslim Spain.» *Awrāq*: vols. 5-6, 1982-1983.

Conferences

Ruiz, T. F. «Burgos y el comercio castellano en la baja edad media.» Paper presented at: *La Ciudad de Burgos: Actas del Congreso de Historia de Burgos*. [Valladolid]: Junta de Castilla y León, Consejeria de Educación y Cultura, [1985?].

Theses

Yarrison, J. «Force as an Instrument of Policy.» (Ph. D. Dissertation, Princeton University, 1982).



الفلسفة

الفكر الإسلامي في شبه الجزيرة الإيبيرية
(دراسة شاملة)

ميغيل كروز هيرنانديس(*)

أولاً: أصل الفكر الإسلامي الايبيري

١ ـ المصادر المشرقية للفكر الأندلسي

لقد تم استقرار الإسلام في شبه الجزيرة الايبيرية ما بين عامي ٩٢هـ/ ٧١١م و١٣٩هـ/ ٧٥٦م. في حين أن حملة الأمير الأموي عبد الرحمن بن معاوية الدائبة من أجل التحكم بالعناصر الاجتماعية المختلفة الموجودة (عرب محليون، بربر، سوريون، مستعربون ويهود)، وتنظيمها في إطار ملك عربي ـ إسلامي، أقر الأسس السياسية والاجتماعية للحكم الإسلامي في الأندلس. على أن الصراع ما بين أمويّي قرطبة وعباسيّي بغداد، جعل الأولين ينظرون بعين حذرة إلى كل ما كان يصلهم من المشرق. وعلى رغم ذلك، كان على الأمير الأموي الرابع عبد الرحمن الثاني، أن ينظم «الادارة» بشكل يتناسب والنموذج البغدادي الذي كان يشكل صورة للموروث الساساني. كما أن العلاقات التجارية والأسفار إلى الأماكن المقدسة من أجل أداء فريضة الحج، يسرت وصول المستجدات المشرقية إلى الأندلس.

وعند الحديث عن الفكر الإسلامي الأندلسي، نجد أن هناك خمس وسائل ساعدت على دخوله إلى الأندلس: (أ) الشريعة الإسلامية أو الفقه؛ استناداً إلى الأوزاعي أولاً ثم إلى المالكي في ما بعد، علماً أن هذا الأخير كان يشكّل المذهب الرسمي للخلافة الأموية وللمراحل اللاحقة؛ (ب) التصوف والزهد اللذان حظيا بتوفر

(*) ميغيل كروز هيرنانديس (Miguel Gruz Hernández): أستاذ الفكر الإسلامي في جامعة أوتونوما ـ مدريد. نشر الكثير في حقل الفلسفة الإسلامية الإسبانية إضافة إلى حقول أخرى من البحث.

قام بترجمة هذا الفصل رشيد الحور.

الوثائق في فترة مبكرة؛ (ج) الباطنية، حيث نجد نماذج لها ابتداء من سنة ٢٧٢هـ/ ٨٥١م؛ (د) علم الكلام المعتزلي، الذي كان يعرفه الطبيب القرطبي أبو بكر فرج بن سلام (في أوائل القرن الثالث الهجري/ التاسع الميلادي)؛ (هـ) العلوم (علم الفلك، الرياضيات والطب). وفي مراحل تاريخية متأخرة نشأت الفلسفة بمعناها الدقيق وتأسست كحقل قائم بذاته بعد أن تأخرت قليلاً في الوصول والتجذر كما سيظهر في ما بعد.

٢ ـ المذهب المَسَرِّي

يعتبر محمد بن مسرة أول مؤسس للفكر الأندلسي. وقد أطلعه أبوه عبد الله بن مسرة (توفي بمكة سنة ٢٦٦هـ/ ٨٩٩م) على المذهبين الباطني والمعتزلي فضلاً عن الروحانيات التي أخذها بالمشرق.

لقد كوّن محمد بن مسرة (٧ شوال ٢٦٩هـ/ ١٩ ابريل ٨٨٣م ـ ٨ رمضان ٣١٩هـ/ ٢٠ تشرين الأول/ أكتوبر ٩٣١م) في مغارات جبال قرطبة مجموعة من الأصدقاء والأصحاب الذين كرسوا حياتهم للصلاة والتوبة والتكفير. غير أن هذه الجماعة أيقظت شكوك النظام الرسمي، الأمر الذي دفع بابن مسرة إلى أن يقيم بعض السنين في شمال افريقيا وفي المشرق، وقد عاد مباشرة بعد انتهاء الفتنة في عهد الأمير عبد الله، حيث كون مجموعة يسيرة من الأتباع في معتكفه الجديد. ويعرف أنه ألف كتابين: **كتاب التبصرة وكتاب الحروف**، (اللذان لم تبق لنا منهما سوى العناوين). هذا وقد أعاد الأستاذ آسين بالاثيوس (Asín Palacios) بناء فكره، بفضل كتابات صاعد الطليطلي وابن حزم وابن عربي.

إن فكر ابن مسرة عبارة عن تركيب للمبادئ المعتزلية المتعلقة بالوحدة الإلهية، والعدل الإلهي، والقدرية مع النظريات والتطبيقات الصوفية، كما عرضها وشرحها ذو النون المصري والنهرجوري، لكن الشكل الذي اتبعه في تفصيلها، إذا كنا نثق في الشهادات التي وصلتنا، هو شكل شخصي وأصيل.

فالله هو تلك الذات التي تتميز بالوحدة، بشكل سام جداً لا يقبل أي تشبيه، وتدرك الذات الإلهية فقط بواسطة الاتحاد المنتشي مع الله. ومن أجل التشبه يقارن ابن مسرة الكون ببناء مكعب، سقفه هو الواحد الإلهي، وجدرانه هي الخلائق؛ وهناك خمسة أعمدة ترمز إلى المواد الجوهرية الخمس: حجرة داخلية بلا أبواب، ونوافذ تمثل الذات الإلهية التي لا يمكن إدراكها، ويراد بذلك أن العقل لا يجد أي مدخل لاختراقها وإدراكها. ولكن من الخارج، هناك عمود مسند إلى الجدران، وهو من الجوهر نفسه الذي تتميز به الأعمدة الخمسة، فإذا تشبث الإنسان به، كان له بمثابة البرزخ لتحقيق الاتحاد النشوي الذي يؤدي إلى إدراك الله.

أما بالنسبة إلى الكون، فهو متأصل من المادة الأولية التي يرمز إليها بالعرش،

والتي تصدر عنها سائر الخلائق، ذلك أنه لا يمكن لأية خليقة أن تصدر عن الله نظراً لسمو ذاته. كل الخلائق تتوفر على حقيقتين: الوجود الظاهري أو الحسي والوجود الجوهري الباطني. فحقيقة الوجود الظاهري تتمثل في آدم وإبراهيم ومحمد، أما الحقيقة الباطنية فتنفرد بها الملائكة، جبريل وإسرافيل وميخائيل؛ فمالك هو المسؤول عن جهنم ورضوان عن الجنة. كما أن هناك أربع ظواهر في الكون: خلق العالم المادي وخلق العالم الروحي، والحفاظ على الخلق واستمرار الوقاية والعناية الإلهيتين بالخلق، والحساب النهائي بالجزاء والعقاب.

تتكون المادة الأولية أو العرش من انعكاس النور الإلهي، الذي يولد أولاً الأشكال السماوية وهي أجسام ضوئية قادرة على استقبال الأرواح الملائكية؛ وأولها العقل الكلّي الذي ألهمه الله بالمعرفة الكونية واللامتناهية، وسماه **بالكلام الإلهي**، أما كتابته فهي النفس الكلية التي تنشئ الأصل للطبيعة الخالصة.

ينتهي فيض الذات، الذي يصدر عن الله عن طريق الطبيعة الخالصة، بتغطية الفراغ نفسه الذي يتميز به الظلام، وبهذه الطريقة، تظهر المادة الثانية التي تشكل الجسم الكوني والذي يصدر عنه العالم الحادث القابل للفساد، وهو العالم الذي سطع نور الله عليه من جديد، باعثاً في كل شكل من أشكاله روحاً لا مادية غير قابلة للانقسام، وكل روح من هذه الأرواح تتميز بقدرتها النسبية على تلقّي النور الإلهي. ويرجع الفضل في وقايتها إلى الأسس المدعمة التي تتمثل في العقل والإلهام بالنسبة للروح والأكل والشرب بالنسبة للجسم.

وأخيراً فقد زوّد الله المخلوقات بأربع سعادات:

السعادة المتفرقة تبعاً لأهداف المخلوق، والسعادة المتبادلة تبعاً لبنيته وتركيبه، والسعادة الذاتية بشكل يتناسب وإتقان المخلوق ثم السعادة الشرعية تبعاً لمراعاة القانون الوضعي.

إن الله يدرك تمام الإدراك كل ما هو كوني وإلى الأبد، ولكن ليس من أجل ذلك يحدد الأفعال الإنسانية، ذلك لأن قدرته أرادت خلق إنسان حر ومسؤول عن أفعاله.

إن الشرط الإنساني بكونه حراً ومسؤولاً، يجعل الإنسان في حاجة إلى قانون للحياة، يطهر الروح من كل النقائص التي تلازمه، نظراً للطابع الحيواني الذي يميز حياتنا مكانياً وزمانياً. ويحوي قانون الحياة هذا في طياته، الممارسات الصوفية التي تتمثل في تعذيب الجسد، التوبة، الصوم، الصبر، الفقر، الصمت، التواضع، الصلاة، الحب الغيري، الإيمان بالله وامتحان الضمير للأفعال الموجبة. وهذه الممارسة الأخيرة هي الأكثر قيمة، لأنها تتيح لنا اكتشاف سير الأهداف الروحية

لأفعالنا، وبهذا يزود القانون الروحي الروح الإنسانية بكمال يشبه - وإن كان غير مساو - الروح النبوية؛ إن هذه الهبة تمثل قمة الحياة الروحية التي تتيح للروح الإنسانية بأن تعكس، كمرآة شديدة اللمعان، صورة للحكمة الإلهية، مستعدة للسعادة النهائية وهي الاتحاد بالذات الإلهية.

٣ ـ تلاميذ ابن مسرّة

على الرغم من الشكوك المبكرة التي أيقظها المسرّيون، فإن نجاح تعاليم ابن مسرة كان كبيراً. ومن المحتمل أن يكون التشكيك في هذا المفكر قد ظهر في أيام الأمير عبد الله جد الأمير عبد الرحمن الثالث.

لقد أصدر الفقيه الزجالي (توفي في سنة ٣٠١هـ/ ٩١٤م) مرسوم عقوبة قاسية جداً، كان على الأمير عبد الله تنفيذها. وبعد موت ابن مسرة أمر عبد الرحمن الثالث بعقوبة المسريين ومتابعتهم، وهذا دليل على أهميتهم وكثرة عددهم. ويمكن التمييز في المسرية بين حلقتين: القرطبية والبجانية. بالنسبة إلى الأولى فقد كان ينتمي إليها، إلى جانب آخرين، ثلاثة أعضاء من البيت المولدي الرفيع النسب من بني بلوطي: الحكم الطبيب (توفي سنة ٤٢٠هـ/ ١٠٢٩م)، وسعيد (توفي سنة ٤٠٤هـ/ ١٠١٣م) وعبد الملك (توفي سنة ٤٣٦هـ/ ١٠٤٤م). أما بالنسبة للحلقة الثانية، فنجد من بعض أعضائها: إسماعيل بن عبد الله الرُّعيني حوالى (٣٣٩هـ/ ٩٥٠م ٤٣٢هـ/ ١٠٤٠م)، وابنه أبو هارون وابنته التي نجهل اسمها وزوجها أحمد، كما أن هناك حفيداً للرعيني اسمه يحيى.

ولم تكن توجد داخل المجموعة القرطبية اختلافات جديرة بالذكر بالنسبة لفكر ابن مسرّة، بل على عكس ذلك، فالرعيني كان يعتبر إمام جماعته، يتسلم الزكاة أو العشر طبقاً للقانون، بل وأكثر من ذلك، أعلن أنه الوحيد الذي كان يدرك المفهوم الأصلي والباطني للفكر المسري الذي فسره تبعاً لمنهج اشتراكي، في كل ما يتعلق بالأملاك والعلاقات الجنسية: «كل الأشياء التي تملك في هذا العالم فهي حرام (. . .) والشيء الوحيد الذي يمكن للمسلم أن يملكه هو غذاؤه اليومي، كيفما كانت وسيلة الحصول عليه»[1]. وحسب ابن حزم فقد «كان اسماعيل يعتبر الزواج أو العلاقات الجنسية التي تعقد لفترة من الزمن حراماً»[2].

---

(١) أبو محمد علي بن أحمد بن حزم، الفصل في الملل والأهواء والنحل. . . وبهامشه الملل والنحل. . . للشهرستاني، ٥ ج في ٢ (القاهرة: المطبعة الأدبية، ١٣١٧ ـ [١٣٢١هـ])، ج ٢، ص ١٩٩ ـ ٢٠٠.

(٢) المصدر نفسه، ج ٢، ص ٢٢٦.

٤ ـ تأثير المذهب المسرّي وأهميته

لقد أصبح المذهب المسري يشكل القاعدة الأساسية لفكر المتصوفة الجدلي بالأندلس، وأثر بشكل بارز في المدرسة التي سماها آسين بالاثيوس بـ «المدرسة الأُلميرية» وهي التي اكتسبت نواتها الأساسية قوة جعلت فقهاء ألمرية بزعامة البرخي، الوحيدين الذين تجرأوا على استنكار حرق كتابات الغزالي الذي أمر به قاضي قضاة قرطبة ابن حمدين. ولقد كان أبو العباس أحمد بن محمد بن موسى بن عطاء الله بن العريف العضو الرئيسي في هذه الجماعة، ولد بألمرية سنة ٤٨٥هـ/١٠٨٨م، وتوفي بمراكش بسبب أكلة باذنجان مسموم سنة ٥٣٦هـ/ ١١٤١م.

لنترك جانباً مبادئه الصوفية الصارمة التي سنراها في الفصل المخصص لها، ونتحدث هنا فقط عن المذهب المسري الأفلاطوني الحديث كما يظهر في كتابه **محاسن المجالس**، ومن تلاميذه الأساسيين نذكر أبا بكر محمد بن الحسين الميورقي، وأبا الحكم ابن برّجان (توفي حوالى ٥٣٦هـ/ ١١٤١م)، وأبا القاسم بن قسي (توفي سنة ٥٤٦هـ/ ١١٥١م) وهو صاحب كتاب **خلع النعلين** الذي استعمله ابن عربي.

إن معرفة المدرسة المسرية ضررورية جداً لفهم تاريخ الفكر الأندلسي، وفي استمراريتها في «المدرسة الألميرية» وأثر هذه في فكر ابن عربي، مما جعل دورها أساسياً في التصوف الأندلسي كأداة وصل للمذهب الأفلاطوني الحديث الذي يحدد شكله الجدلي. وعلى الرغم من ذلك، فإن كلاً من البنيات الأفلاطونية الحديثة، التي سنسميها بـ «الموسوعية» وكذلك الفلسفة الأندلسية، لن يخضعا لتأثير هذا المذهب؛ فابن حزم مثلاً، الذي يعدّ من أعظم المطلعين على الفكر المسري، يرفضه، كما أن الفلاسفة الأندلسيين يجهلونه. ورغم إشارة آسين بالاثيوس إلى بعض وجوه الشبه بين المذهب المسري وفكر رامون لول (Ramon Llull)، فإن الأمر لا يعدو أن يكون مصادفة لا أهمية لها، وعلى كل حال فإنها لم تصدر مباشرة عن ابن مسرة، وإنما عن أفكار حلقات المتصوفة الشعبيين مع بدايات القرن السابع الهجري/الثالث عشر الميلادي، المعاصرين إلى حدٍّ ما لابن عربي.

ثانياً: حقبة الموسوعات

لقد شهد النصف الأول من القرن الخامس الهجري/الحادي عشر الميلادي صياغة جديدة للفكر بعيدة عن الباطنية والتصوف، يصعب جداً إدراجها في المحيط التقليدي للفكر الإسلامي سواء في حقل الفلسفة، أو الفقه، أو الباطنية أو التصوف؛ لهذا فإن طبيعة هذه المؤلفات تدفعني إلى تسمية هذه الحقبة بـ «حقبة الموسوعات»، وتنتمي إليها ثلاث شخصيات أساسية: ابن حزم القرطبي، وصاعد الطليطلي وابن السيد البطليوسي.

١ ـ ابن حزم القرطبي

أ ـ حياته ومؤلفاته

هو المؤلف البارز أبو محمد علي بن أحمد بن سعيد بن حزم، ومن المحتمل أن يكون مولّداً، ولد بقرطبة في ٧ رمضان ٣٨٤هـ/ ٧ تشرين الثاني/ نوفمبر ٩٩٤م، وكان أبوه وجده «موظفين» في بلاط أمويي الأندلس، وكانا دائماً مخلصين لهم مما أدّى بابن حزم إلى السجن والنفي خلال فترة الفتنة التي عقبت وفاة ابن المنصور الثاني وخليفته. ربما قاده خلقه الذي تكوّن في سن الطفولة حيث نشأ بين نساء البيت، إلى إقامة علاقات حب مبكرة مخفقة بائسة وربما زوّده بالميل إلى شجاعة جدلية حادة، زاد في تطورها انتماؤه إلى المذهب الظاهري الذي كان السبب في اصطدامه بالمذهب المالكي السائد. ونظراً للارهاق الذي أصابه من النقاش والجدل اعتكف في دار لأجداده تدعى «Casa Montija» وتقع قرب ولبة (Huelva)، حيث توفي في ٢٨ شعبان ٤٥٥هـ/ ١٥ تموز/ يوليو ١٠٦٣م. وقد ترك لنا مؤلفات استثنائية في قيمتها، وبغض النظر عن التاريخية منها وكذلك الفقهية، هناك مؤلفات أخرى تساعدنا على فهم فكره، وندرجها على الشكل التالي:

- **كتاب الفصل في الملل والأهواء والنحل.**
- **كتاب الأخلاق والسير.**
- **كتاب الإحكام في أصول الأحكام.**
- **طوق الحمامة** (كتاب حول الحب والعشاق).
- **كتاب في مراتب العلوم.**
- **فصل في معرفة النفس بغيرها وجهلها بذاتها.**
- **رسالة التوقيف على شارة النجاة باختصار الطريق.**
- **فصل هل للموت ألم أو لا.**
- **كتاب التقريب لحدود الكلام.**
- **كتاب التحقيق** (كتاب شهادات في الرد على ما بعد الطبيعة لمحمد بن زكرياء الرازي).
- **كتاب النصائح** (في الرد على المعتزلة، والمرجئة، والخوارج والشيعة).

ب ـ أصناف العلوم ومراتبها

لقد كان ابن حزم، قبل كل شيء، مؤرخاً رائعاً وفقيهاً جيداً وأديباً عظيماً،

وكانت له من خلال عقليته الموسوعية معرفة لا بأس بها بالفلسفة بمعناها القديم، حيث نجده يقول: «إن علوم الأوائل هي:

(١) الفلسفة وقوانين المنطق التي تكلم فيها أفلاطون وتلميذه أرسطوطاليس والإسكندر الأفروديسي، ومن تلاهم واتبع خطاهم. وهذا العلم جيد رفيع المنزلة لأنه مؤسَّس على المعرفة الحدسية للعالم جميعه، بكل ما فيه من أجناس وجواهر، وأعراض بالاضافة إلى كونه يبحث عن الوقوف على البرهان والشروط الضرورية للبرهان التي لا يتم التوصل إلى الحقيقة من دونها. إنه علم شديد المنفعة في معرفة جواهر الأشياء والتخلص مما ليس مفيداً لها.

(٢) وعلم العدد. . . وهو علم حسن صحيح برهاني، إلا أن المنفعة به إنما تكون في الدنيا فقط: في قسمة الأموال على أصحابها ونحو ذلك. . .).

(٣) علم الهندسة التي تكلم فيها جامع كتاب إقليدس ومن نهج نهجه، وهو علم حسن برهاني، وأصله معرفة نسبة الخطوط والأشكال بعضها إلى بعض، ومعرفة ذلك في شيئين: أحدهما فهم صفة الأفلاك والأرض، والثاني في رفع الأثقال ولبناء وقسمة الأرضين. . .

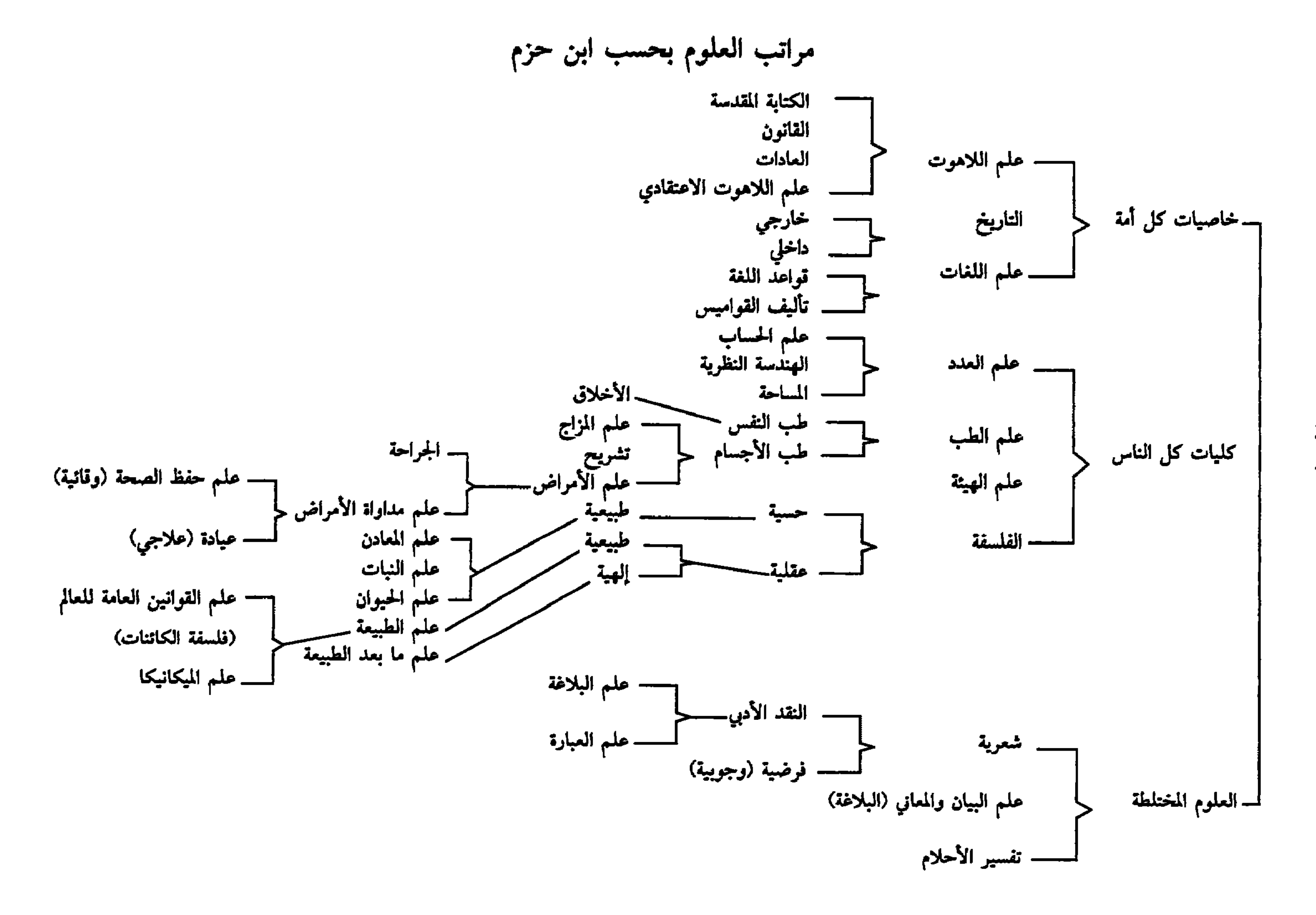
(٤) وعلم الهيئة: الذي تكلم فيه بطلميوس وابرخس قبله، ومن سلك مسلكهما، أو سلكا مسلكه، ممن كان قبلهما من أهل الهند والنبط والقبط، وهو علم برهاني حسي حسن، وهو معرفة الأفلاك ومدارها وتقاطعها ومراكزها وأبعادها، ومعرفة الكواكب وانتقالها وأعظامها وأفلاك تداويرها، ومنفعة هذا العلم إنما هي الوقوف على أحكام الصنعة وعظيم حكمة الصانع.

(٥) وعلم الطب الذي تكلم فيه أبقراط وجالينوس وديوسقوريدس ومن جرى مجراهم، وهو علم مداواة الأجسام من أمراضها. . . وهو علم حسن برهاني، إلا أن منفعته إنما هي في الدنيا فقط. ثم ليست أيضاً صناعة عامة، لأنا قد شاهدنا سكان البوادي. . . يبرأون من عللهم بلا طبيب، وتصح أجسامهم كصحة المتعالجين وأكثر»[٣].

هذا ويمكن أن ترتب كل العلوم تبعاً لأجناس وخاصيات بعض المجتمعات بصورة تتطابق والجدول التالي:

(٣) Abū Muḥammad ʻAlī Ibn Aḥmad Ibn Ḥazm, *Epistola del auxilio divino*, part. trans. Miguel Asín Palacios, «Un códice inexplorado del Cordobés Ibn Ḥazm,» *Al-Andalus*, vol. 2 (1934), pp. 9-11.

مراتب العلوم بحسب ابن حزم



ج ـ موقفه تجاه المعرفة

بالنسبة لابن حزم ينقسم الناس إلى مجموعتين متناقضتين أمام المعرفة:

فالبعض يتخلى عن كل معرفة علمية ويكتفي فقط بالعلوم الدينية، في حين أن الآخرين يظنون أن المعرفة كلها عقلية. إن عامة الناس من الاتجاه الأول، كما كان الشأن بالنسبة له، إلى أن تعلّم «طرق الإثبات المنطقية، والحمد لله، تمكنتُ من التحكم فيها، في حين أنها لم تزد مطلقاً، تأكيد إيماني السابق»(٤). أما بالنسبة إلى الفقهاء فقد ظلوا يتابعون، بكل أمان طريقتهم المعتادة «مردّدين بصورة آلية حروف النصوص دون فهم معناها ودون الاهتمام بفهمها؛ أو الاهتمام بحل القضاء اعتماداً على فتاوى وأحكام مسبقة دون الرجوع إلى المصادر النصية... لأن همهم الوحيد الحفاظ على امتيازاتهم ووضعهم الاجتماعي... فضلاً عن أن هذا المذهب يستنكر كل إثبات قاطع، ومن أجل تبرير كرهه لا يقول سوى: **منع علينا الجدل**. ولكن أريد معرفة من منع ذلك»(٥). على الرغم من ذلك، فإن دراسة حقائق الشريعة تتطلب التكوين الذي يتوفر عليه الفلاسفة الذين «يخصصون عصارة ذكائهم للرياضيات... وبعد ذلك يمرّون، تدريجياً، نحو دراسة وضع الكواكب... وكل الظواهر والحوادث الطبيعية والجوية. ويضيفون إلى ذلك قراءة بعض الكتب الإغريقية، حيث تتحدد القوانين التي تنظم التعليل الشديد التفكير»(٦). لهذا، فإن «الفلسفة في جوهرها الأساسي، في معناها، في تأثيرها ونهاية ما تؤدي إليه دراستها، ليست سوى تصحيح أو إصلاح النفس الإنسانية، عن طريق ممارسة الأخلاق الفاضلة والسلوك الجيد في الحياة الدنيا من أجل تحقيق النجاة في الحياة الأخرى الذي يتأتى بواسطة تنظيم اجتماعي محكم بيتي وسياسي»(٧).

وبعد شرح وجوب الشرع، وتحديد بعض المبادئ الطبيعية والمابعد الطبيعية (كالتمييز الحاسم لذات الوجود) ومفاهيم الجسم وحوادثه، يدرس ابن حزم النسبيات الإلهية وعلم أصول الدين في إطار علاقتهما بالحرية الإنسانية.

د ـ السلوك الاجتماعي

في الرسالة التي تحمل عنوان: **رسالة في مداواة النفوس وتهذيب الأخلاق**، وهي مؤلّف مواز جداً في غرضه لـ **تهذيب الأخلاق** لابن مسكويه الفارسي يسطر ابن

(٤) ابن حزم، المصدر نفسه، ج ٢، ص ٣٩.
(٥) المصدر نفسه، ج ٢، ص ٩١ ـ ٩٢.
(٦) المصدر نفسه، ج ٢، ص ٩٦ ـ ٩٧.
(٧) المصدر نفسه، ج ٢، ص ٩٤.

حزم مبادئ السلوك الأخلاقي الإنساني الذي يجب أن يكون مؤسساً على توازن الأفعال. إن نهاية كل سلوك أخلاقي تتوقف على تحقيق حياة تسكّن النفس وتحقق التوازن فيها، ولكن هذه المبادئ النوعية، القديمة جداً مثل السقراطية، يميزها ابن حزم بواسطة نطاق تجربته، حيث يقول: «فإني جمعت في كتابي هذا معاني كثيرة أفادنيها واهب التمييز تعالى بمرور الأيام وتعاقب الأحوال بما منحني عز وجل من التهمم بتصاريف الزمان، حتى أنفقت في ذلك أكثر عمري»[٨]، مضيفاً هدوءاً رواقياً (Stoic) إلى المبدأ الأرسطي «توجد الفضيلة ما بين الإفراط والنقص، الأطراف مذمومة أما الفضيلة التي توجد بينهما فهي محمودة، ما عدا العقل الذي لا يتسع لرذيلة مفرطة».

يعتبر ابن حزم أن الاعتدال في كل شيء هو قانون الحياة الذي يؤدي إلى السعادة.

لقد كان بإمكان التصور الأخلاقي السالف الذكر أن يؤدي إلى نوع من الأخلاق المتشددة، لكن ابن حزم يعدله عن طريق التوازن الذي يظهر في كتابه السابق، وبخاصة كتابه **طوق الحمامة**، حيث يتمحور الحب حول وحدة النفوس التي توجد منقسمة ومجتذبة، وأية حركة تعني الحب الأسمى لله مثل الحب الإنساني، في هذه الأحوال، فإن اجتذاب الحب «عبارة عن بعض الأحداث ذات جذب جسدي واتفاق لا يذهب بعيداً عن المظاهر المادية»[٩]، ولكن تظهر في هذا الجذب خمس رتب تدريجية: عذوبة، وانسجام، وحسن، وجمال ورشاقة، وقد عرّف الجمال بأنه «شيء ليس له في اللغة اسم يعبر به غيره، ولكنه محسوس في النفوس باتفاق كل من رآه، وهو بُرد مكسوّ على الوجه وإشراق يستميل القلوب نحوه»[١٠]. وهكذا تتدرج المحبة انطلاقاً من «**الاستحسان** وهو أن يتمثل الناظر صورة المنظور حسنة أو يستحسن أخلاقه. وهذا يدخل في باب التصادق، ثم **الإعجاب**، وهو رغبة الناظر في المنظور إليه وفي قربه، ثم **الألفة** وهي الوحشة إليه متى غاب، ثم **الكَلف**، وهو غلبة شغل البال به، وهذا النوع يسمى في باب الغزل **بالعشق**، ثم **الشغف**، وهو امتناع النوم والأكل والشرب إلا اليسير من ذلك، وربما أدى ذلك إلى المرض أو إلى التوسوس أو

---

(٨) Abū Muḥammad 'Alī Ibn Aḥmad Ibn Ḥazm, *Los carácteres y la conducta*, tratado de moral práctica por Abenházam de Córdoba; traducción española por Miguel Asín Palacios (Madrid, 1916).

(٩) Abū Muḥammad 'Alī Ibn Aḥmad Ibn Ḥazm, *El Collar de la Paloma: Tratado sobre el amor y los amantes*, traducido del Arabe por Emilio García Gómez (Madrid: Sociedad de Estudios y Publicaciones; Rivadeneyra, 1952), p. 80.

(١٠) Ibn Ḥazm, *Los carácteres y la conducta*, p. 58; trans. p. 89.

إلى الموت، وليس وراءه منزلة في تناهي المحبة أصلاً»[١١].

وفي إطار البعد السياسي للسلوك الاجتماعي، تميز ابن حزم بعزيمة قوية، كما أنه كان من أنصار الشكل التقليدي للإسلام، وكذلك شرعية الحكم الأموي، ومع ذلك فإن تجربته السياسية جعلته يؤجل الشرعية الأصلية لتفادي مخاطر الفتنة التي عايشها.

٢ ـ صاعد الطليطلي

هو القاضي أبو القاسم بن صاعد، المعروف بصاعد الطليطلي، ولد بألمرية سنة ٤١٩هـ/ ١٠٤٩م، وهو صاحب كتاب **طبقات الأمم**، وهو مؤلّف ذو أهمية قصوى لمعرفة الثقافة الأندلسية في القرن الثالث الهجري/ التاسع الميلادي إلى حدود القرن الرابع الهجري/ الحادي عشر الميلادي، ويتضمن إشارات لأول مرة إلى المفكرين اليهود الأندلسيين وبصفة خاصة ابن جبيرول.

أما الفصول التي تهتم بالقدماء والمشارقة فنجد أصولها في المصادر الشرقية التقليدية، لكنّ المتعلقة منها بالأندلس تروى عن مصادر محلية، فضلاً عن بعض الملاحظات الشخصية. ويظهر أن الفيلسوف الوحيد الذي كان يعرفه هو الكندي، ويرى أنه لا يوجد أي أندلسي، إلى حدود زمانه كان يمارس بشكل حقيقي علم الطبيعة وعلم ما بعد الطبيعة، في حين يذكر كتّاباً كثيرين اهتموا بالمنطق (سعيد بن فتحون السرقسطي، وأحمد بن حكم بن حفصون، وإسماعيل بن بدر، الذي كان يلقب بإقليدس الأندلسي، وابن بغونيش الطليطلي وغيرهم)، كما أنه ذكر أربعة دارسين لعلم الطبيعة (ابن الفوال السرقسطي، وأبو الفضل حسداي، الذي درس **رسالة السماء** (De Coelo)، وابن النباش البجاني وأبو عامر). ويقول الطبيب والرياضي الكرماني بأنه «لما رجع إلى الأندلس، أحضر معه الرسائل المعروفة **برسائل إخوان الصفا**، ولا ندري إن كان قد أحضرها أحد قبله إلى الأندلس...، رغم معرفته الضعيفة بعلم الفلك والمنطق...، في حين لم يكن ينافسه أحد في العلوم النظرية في الأندلس بأكملها»[١٢].

٣ ـ ابن السيد البطليوسي

ولد ابن السيد ببطليوس سنة ٤٤٤هـ/ ١٠٥٣م، وعاش في بني رزين (Albarracín) (Teruel)، وطليطلة وسرقسطة، وتوفي ببلنسية سنة ٥٢١هـ/ ١١٢٧م.

إن تكوينه الفلسفي مبني على الرسائل السالفة الذكر، وهي **رسائل إخوان**

---

(١١) المصدر نفسه، ص ٤٥٦؛ الترجمة ص ٨٥.

(١٢) قارن: Miguel Cruz Hernández, *La Recepción de los «falāsifa» en al-Andalus: Problemas críticos* (in Press).

الصفا، لكنه يبقى الأندلسي الذي يستشهد بأقوال الفارابي مثبتاً معرفة منطق هذا الفيلسوف، ذلك أنه ألف مسألة تتعلق بـ: هل أخطأ الفارابي أم لا في عدّه للعقول الأرسطية الثلاثة[١٣]. ومن بين مؤلفاته يجب ذكر: **كتاب الاستنباط**، في إطار تعليقه على **دليل الكتّاب** لابن قتيبة، **كتاب الفطنة الثابتة** الذي يتعلق بالأسباب التي تحدث اختلاف الآراء في الإسلام، ثم **كتاب المسائل** وبصفة خاصة **كتاب الحدائق**.

وقد كانت له، مثل ابن حزم، فكرة ثابتة بالفلسفة، مدعمة بمعرفته الجزئية للفارابي، التي يعتبرها بمثابة حب للمعرفة. ويرجع الفضل في توفيقه الفلسفي إلى **الرسائل** التي سبق ذكرها، ولكنه كان أكثر وضوحاً من ابن حزم في تحليله للذات الإلهية وعلم أصول الدين، ونشأة المخلوقات ودرجات النفس والعقل. ويعتبر أن السعادة تتحقق عن طريق العقل المكتسب، علماً أن الإنسان، بحكم طبيعته، يملك فقط قدرات وقابليات تهب له إمكانية اكتساب السعادة، لكن إذا أدرك ماهيته والمكانة الخاصة به في الكون، سيحقق النجاة، وبذلك يكون سعيداً»[١٤].

٤ ـ تطور المنطق

لقد ترك لنا صاعد الطليطلي أسماء بعض المناطقة الأندلسيين الأوائل؛ فابن حزم يثبت معرفة هذا العلم، في حين ترك لنا ابن السيد بعض المسائل المنطقية في رسائله. لكن يظهر أن أول كتاب يتعلق بالمنطق الأندلسي هو كتاب **تقويم الذهن** لصاحبه أبي الصلت أمية الذي ولد بدانية سنة ٤٠٦هـ/١٠٦٧م، وسكن بإشبيلية، ومصر والإسكندرية، وتوفي بالمهدية (تونس) سنة ٥٢٩هـ/١١٣٤م. ويظهر أن عنوان الكتاب يتجنب اسم المنطق، ذلك أنه لم يكن ليسرّ العلماء المالكيين الأندلسيين، وهو مأخوذ من كتاب **تقويم الصحة** للطبيب أبي الحسن بن بطلان، وفي تقديمه لمؤلّفه، يشرح أبو الصلت محتواه: «أولاً، وضعت في الفصل الأول تلخيصاً موجزاً للرسالة المتعلقة بالأفكار الخمس الكونية؛ وفي الفصل الثاني درست رسالة الأجناس العشرة، وفي الفصل الثالث الرسالة المتعلقة بالتأويل، وفي الفصل الرابع حول القياس، والفصل الخامس حول البرهان. وقد وضعت في جدول بياني الوجوه الثلاثة للقياس، خالصة ومركبة في مواده الثلاث، التي بواسطتها يسهل الفهم أثناء الدراسة»[١٥]. وباستثناء الجداول الإجمالية الاثني عشر السابقة الذكر، فإن

---

(١٣) قـــارن: Miguel Cruz Hernández, *Filosofía hispano-musulmana*, Asociación española para el progreso de las ciencias, historia de la filosofía española, 2 vols. (Madrid, 1957), vol. 1, p. 310.

(١٤) Miguel Asín Palacios, «Ibn al-Sīd de Badajoz,» *Al-Andalus*, vol. 5 (1940), p. 528.

(١٥) Yūsuf Ibn Muḥammad Ibn Ṭumlūs, *Introducción al arte de la lógica*, texto árabe y traducción española por Miguel Asín Palacios (Madrid, 1916), pp. 5-6; trans., pp. 57-58.

كتابه لا يتضمن جديداً لا نجده في المؤلفات المشرقية المعروفة.

ثالثاً: ابـن باجـة

١ ـ حياته ومؤلفاته

هـو أبـو بكـر محمـد بن يحيى بن الصـائغ بن بـاجة، يلقب في الغـرب بـ «Avempace»، ولد بسرقسطة حوالى سنة ٤٦٢هـ/ ١٠٧٠م، وتوفي بفاس سنة ٥٢٣هـ/ ١١٣٨م، سكن سرقسطة، وألمرية، وغرناطة، وإشبيلية (حيث سجن وأطلق سراحه ويعود الفضل في اطلاق سراحه لتدخّل ابن رشد الجد، وهو جد الفيلسوف ابن رشد)، وسكن أيضاً جيان وفاس. ويقال إن وفاته كانت بسبب أكله باذنجاناً مسموماً دَسّه له أعداؤه من أدباء البلاط وأطبائه.

كتب عدة مؤلفات بقي منها ٣٧ مؤلفاً، ومن بينها يجب ذكر شروحاته المطولة لمؤلفات مختلفة لأرسطوطاليس واقليدس وجالينوس والفارابي. ومن أهم مؤلفاته، وأكثرها أصالة نذكر ثلاثة وهي: **رسالة الوداع**، و**رسالة في اتصال العقل بالإنسان**، و**تدبير المتوحد**، وهي أشهرها على الإطلاق.

٢ ـ المعرفة الإنسانية

تحتل مشكلة المعرفة العمق في فكر ابن باجة، ذلك أن الإدراك يتوقف، بصورة آلية على الأشكال المحسوسة، لكن تحقيقه النهائي يحتاج إلى تعاون العقل الفاعل، شيء طارئ، سماوي، دائم وأزلي. كما أن المعرفة التأملية المحققة هي الجوهر الذي يقود الإنسان نحو نهايته الأخيرة.

لقد طوّر ابن باجة، الذي كان متأثراً بصورة كبيرة بالفارابي، وذا معرفة كبيرة بمؤلفاته، فكره، منطلقاً من فكرة العالم ومتجهاً نحو مثالية مجتمع خيالي يحكمه عادلون. وعلى الرغم من اختلاف الوظائف والأفعال الإنسانية، فالإنسان يشكل وحدة جوهرية يقودها محرك نفساني عقلي يترأس الأجهزة الطبيعية المصطنعة والروحانية، أولها الروح النمائية التي تمالكت نفسها منذ اللحظات الأولى من نشأتها والتي تشكّل قوتها مصدر الجنين وتطوّره؛ «تنمو هذه الأنشطة كذلك في النبات منذ بداية وجوده... عندما يخرج الجنين من رحم أمه يعطي مغزى لوجوده، إذن فهو يشبه الحيوان غير العاقل الذي يتحرك بجنون، يتمنى ويشتهي»[١٦]، أي أنه عند

---

(١٦) Avempace, *El Régimen del solitario*, edición y traducción de Don Miguel Asín Palacios, Consejo Superior de Investigaciones Científicas. Instituto Miguel Asín. Escuelas de estudios árabes de Madrid y Granada (Madrid, 1946), p. 50; trans. p. 85.

الولادة يستقبل الإنسان القدرات الحسية، إلا أنه يتمّ التحكم فيها من قبل القدرات العقلية التي تقود نحو النمو التجريدي.

ويتحقق التجريد عن طريق ثلاث لحظات أساسية:

أ ـ معرفة الأشكال الروحانية للمخيّلة.

ب ـ بواسطتها يتمّ بالفعل إدراك المعقولات.

ج ـ وفي اللحظة الثالثة تتم الوحدة مع العقل الفاعل.

في اللحظة الأولى، ترتبط المعرفة بالمعطيات الحسية؛ وفي الثانية، تلمس المادية الموروثة في وظيفة المخيلة. أما في الثالثة، فإنّ الموضوع والهدف يتحولان إلى شيء واحد وإلى جنس عقلي دقيق، فيتحقق بذلك أعلى درجات الكمال الإنساني. وهكذا فإن المعرفة المشتركة بين الناس، تشبه فكرة إنسان يوجد في ظلام المغارة الأفلاطونية، أما المعرفة الخاصة بالحكماء والخبراء فتشبه الإنسان الذي يوجد عند مدخل المغارة؛ فالحكماء فقط هم الذين يملكون المعرفة الخاصة بهؤلاء الذين يستطيعون التحديق في الشمس، والخروج إلى ضوئها من ظلام الكهف.

إن العمليات الخاصة بالإنسان في إطار علاقته باكتساب الأشكال العقلية، يمكن أن تكون سبباً في ظهور أربع مجموعات من الأفعال:

ـ العمليات التي تنتهي باكتساب الشكل الخالص للجسم الإنساني، كالأكل والشرب . . . الخ.

ـ العمليات التي تنتهي بكمال هذا الجسم والتي يمكن أن تحدث في الحس المشترك (كالأناقة في الملبس. . .)، في القوة المخيلة (كاللعب والملذات العفيفة) وفي الفكر (كالدراسة والتعلم).

ـ العمليات التي تتجه نحو اكتساب العلم؛ وهي عقلية خالصة.

ـ العمليات التي تبحث عن الروحانيات الخالصة، أو الوحدة المطلقة بالعقل الفاعل، وهي عمليات تخص العالم الحقيقي.

وعند وصف هذه العمليات، يقلل ابن باجة من دور العقل السلبي، الذي يظل وكأنه مستوعب من طرف العقل بالملكة، كما هو الشأن بالنسبة إلى العقل بالفعل، حيث يضم بشكل شبه مطلق العقل الفاعل. الواقع أنه يظهر أن عمليته العقلية تنحصر في نمطين من العقل: العقل النظري والعقل الفاعل.

بالنسبة إلى الأول فهو محدث قابل للفساد، واحد وشخصي، أما الثاني فهو أزلي، غير مادي، كلي ومشترك، هذه الحركة بأكملها متجهة نحو وحدة العقلين، وهو الفعل الأكثر أهمية بالنسبة إلى الحياة الإنسانية، كما أنه يمثل هدفها الأسمى.

٣ ـ الأخلاق والطريق نحو الكمال

من أجل الوصول إلى أعلى هدف في هذه الحياة الإنسانية، يحتاج الإنسان إلى اتباع طريق مستقيم على بعد متساو من طرفين ضارّين. فالناس ينقسمون إلى ثلاث مجموعات وفقاً لاستعمال أدواتهم الطبيعية:

أ ـ الفاسدون الذين يتحددون عند الاستعمال المفرط لقدراتهم، نظراً لتجاوزهم الحدود.

ب ـ الجبناء والمترددون الذين يعطّلون قدراتهم، بسبب قلة هذه القدرات أو عدم توظيفها.

ج ـ المتزنون الذين يوظفون هذه القدرات بشكل معتدل، بحيث لا يخاطرون بصحتهم الجسمية والذهنية وبحياتهم إلاّ في الحالات القصوى.

أما في ما يتعلق باستعمال الوسائل غير الطبيعية (المصطنعة)، فيمكن التمييز كذلك بين ثلاث مجموعات:

- المسرفون الذي يبذّرون هذه الوسائل.
- البخلاء الذين يدّخرونها بتمسّك شديد إلى أن تصير غير مفيدة.
- المعتدلون الذين يحتفون بها لتوظيفها في اللحظة المناسبة.

على كل حال، فإن الأفعال الإنسانية مركبة، ومن أجل إثبات حقيقتها يحتاج الأمر إلى معرفة أهدافها؛ لهذا فعملية ربطها بمفهوم اللذة تعتبر من الوسائل الناجعة لترسيخها وإقرارها. فإذا كان هدفها هو المتعة الحسية، فإن العمليات الإنسانية، لا تعدو أن تكون عمليات أنانية، وتقود صاحبها إلى الفساد. أما إذا كانت الغاية هي الجاه والعز، رغم وجاهة هذه الأفعال، فإنّها لا تستطيع بلوغ مثالية الحكيم، يبقى فقط الهدف من البحث عن المعرفة والحكمة من أجل لذة الحقيقة التي يعثر عليها في الوحدة مع العقل الفاعل، هي علامة الفضيلة القصوى.

٤ ـ المجتمع المثالي

يطرح المثال الأعلى للحكيم صعوبات كبيرة عند تحقيقه، لكن وضع الإنسان النهائي داخل مجتمع غير مناسب يبقى من أخطر هذه الصعوبات.

فابن باجة الذي يستعمل مؤلفات الفارابي المتعلقة بالمجتمع النموذجي والمجتمع الفاسد، وفي الوقت نفسه يعاني مشاكل أمته الاجتماعية، اهتم بمشكل عويص في إطار **تدبير المتوحّد**، حيث حلل البنية الاجتماعية، السلوك الاجتماعي وكذا الطرق الناجعة، رغم كل النقائص، لتحقيق سعادة الإنسان النهائية. وبما أنه شكك في إمكانية وجود جيل مستقبلي داخل المجتمع، فقد لجأ ابن باجة إلى تصور المتوحّدين

المضطرين للعيش داخل المجتمع الناقص من غير أن يتأثروا بفساده. فكما هو الشأن بالنسبة إلى الحقول المغطّاة بشجيرات ملتفة والتي تنبت في بعض الأحيان وروداً ناعمة ولطيفة، يظهر داخل المجتمع الفاسد هؤلاء المتوحدون الذين يبحثون عن الكمال؛ ويسميهم بالبراعم، ليس فقط بسبب ظهورهم الغريب والمنعزل، بل باعتبارهم أمل مستقبل زاهر لمجتمع أفضل.

هذا ويهتم المؤلف السّالف الذكر بالتكوين والصلاح، وفي هذا الاتجاه يشكّل دواءً روحياً (**تدبير** الذي يعني «النسق العلاجي») والذي يطرح إمكانية وجود مجتمع مستقبلي، خيالي ونموذجي، حيث لن تكون هناك حاجة إلى «أطباء الجسم»، نظراً لغياب الرذائل التي ستقضي على الأمراض، ولا إلى «أطباء النظام» أي القضاة، لأن سكان المجتمع الكامل سيبحثون فقط عن الكمال الأسمى ولن يسقطوا في الذنوب ولن يتأثروا بالأهواء الأنانية.

٥ ـ التقدير والتأثير

إذا اعتمدنا على التسلسل التاريخي الدقيق، نجد أن فكر ابن باجة يمثّل تقبّلاً متأخراً للفلسفة المشرقية، وبخاصة فلسفة الفارابي، ورغم ذلك فهو يضيف عنصرين عملاً على إثراء مبادئ أستاذه المشرقي:

يشكل العنصر **الأول** تصوّر الحياة النظرية لدى الحكيم، **والثاني** يتعلق بطريقته الخاصة في فهم المجتمع المثالي، ونظام أعضائه الحاضرين والمقصودين داخل المجتمع الفاسد.

لقد كان تحليل الفارابي للمجتمعات الناقصة (الفاسدة) واضحاً، وصعباً وحقيقياً، لكن نموذجه المتعلق **بالمدينة الفاسدة** لم يعد ممكناً. فابن باجة اتبعه في جفائه وتشهيره بالمجتمع الحاضر، لكن في عمقه لا يظن أنه من الممكن وجود مجتمع في ظل مستقبل متوقع.

لقد تأثر كل من ابن طفيل، وابن رشد وكذا ابن ميمون بفكر ابن باجة، مع أن الأولين، وبخاصة ابن رشد، لهم بعض التحفظات تجاه فلسفة ابن باجة، وربما أن تأويلات ابن رشد ليست صحيحة في بعض الحالات، في حين نجد أن وضعية ابن ميمون متقاربة جداً مع وضعية ابن باجة، الذي يشكل، إلى جانب الفارابي، المصدر الأساسي، للمفكر اليهودي. وعلى الرغم من قلة التراجم الخاصة بابن باجة، فقد استفاد الفكر اللاتيني من فلسفته. وهكذا نجد أن القديس توما الإكويني يستعمل بعض أفكار ابن باجة ضمن تصوّره اللاهوتي، حيث قام بتوحيدها في إطار عناصرها المشتركة بأفكار ابن ميمون، وبخاصة تلك التي أصاب فيها، بل قام بتقريبها من أفكار ابن سينا.

رابعاً: ابن طفيل

١ ـ حياته ومؤلفاته

هو أبو بكر محمد بن عبد الملك بن طفيل، ولد بوادي آش (غرناطة) قبيل سنة ٥٠٤هـ/ ١١١٠م. ونعرف أنه مارس الطب في غرناطة، وكان طبيب واليها؛ وقد قادته شهرته إلى شغل هذا المنصب، وكذلك منصب كاتب أبي سعيد، ابن السلطان الموحدي الأول عبد المؤمن، عندما كان والي سبتة. وحوالى سنة ٥٥٩هـ/ ١١٦٣م شغل منصب طبيب البلاط ووزير السلطان الموحدي الثاني يعقوب بن يوسف. وفي سنة ٥٦٥هـ/ ١١٦٩م قدم ابن رشد لدى البلاط الموحدي، علماً أنه سيخلفه في منصب الطبيب سنة ٥٧٨هـ/ ١١٨٢م، واستمر يشغل منصب الوزير إلى أن توفي سنة ٥٨١هـ/ ١١٨٩م، ونظراً لتقديره وشهرته الكبيرتين، فقد حضر السلطان الموحدي الثالث المنصور يوسف بن يعقوب جنازته.

لقد ألف ابن طفيل كتباً مختلفة حول علم الهيئة والطب، كما أنه يُحتَفَظ بفاس بمخطوط تفسيره لِ **أرجوزة في الطب** لابن سينا، لكن الذي وهبه تلك الشهرة العالمية هو كتابه **رسالة حي بن يقظان**، الذي جعله يعرف في الغرب بـ «*The Autodidacta Philosopher*».

٢ ـ تكوينه واتجاهه الفكري

لقد كان ابن طفيل عالماً كبيراً بتطور الفكر الأندلسي، حيث كتب في هذا الصدد: «ولا تظن... أن أحداً من أهل الأندلس كتب شيئاً فيه كفاية وذلك أن من نشأ بالأندلس من أهل الفطرة الفائقة قبل شيوع علم المنطق والفلسفة فيها قطعوا أعمارهم بعلوم التعليم وبلغوا فيها مبلغاً رفيعاً ولم يقدروا على أكثر من ذلك، ثم خلف من بعدهم خلف زادوا بشيء من علم المنطق فنظروا فيه... ثم خلف من بعدهم خلف آخر أحذق منهم نظراً وأقرب إلى الحقيقة، ولم يكن فيهم أثقب ذهناً ولا أصح نظراً ولا أصدق رؤية من أبي بكر بن الصائغ (ابن باجة)... مع أني لم ألتق به شخصياً»[١٧].

يعتبر ابن طفيل المفكر الأندلسي الأول الذي كان يعرف كتب ابن سينا ويستعملها على نطاق واسع، مثل كتاب **الشفاء**، أو على الأقل مقدمة **منطق المشرقيين**

---

(١٧) Muḥammad Ibn 'Abd al-Malik Ibn Ṭufayl, *Ḥayy ben Yaqdhān; Roman philosophique d'Ibn Thofail*, traduit par Leon Gauthier, 2ème éd. rev. augm. et complètement remaniée (Beyrouth: Imprimerie catholique, 1936), pp. 5-6.

ورسائل **حي بن يقظان، سلامان وأبسال والطير**: وقد أخذ من المؤلفين الأولين أسماء شخصيات كتابه، وكذلك بعض أفكاره، لكن الأمر لا ينطبق على حكايات ابن سينا، فضلاً عن أن ابن طفيل قد أضاف إلى فكرة الوجود الواجب الوجود المقتبسة من مؤلف غير منشور لابن سينا والذي يحمل عنوان **الحكمة المشرقية** «في ما يتعلق بكتابات أرسطوطاليس، فقد تكلف الشيخ أبو علي (ابن سينا) بشرح مضمونه لنا، ويتبع طريقة فلسفته في **كتاب الشفاء**، ويقول في مقدمة هذا الكتاب، في نظري أن الحقيقة (المطلقة) هي شيء مختلف عن الذي يطرحه هذا الكتاب الذي وضع اتباعاً لمبادئ المشائين، لهذا فالذي يبتغي معرفة الحقيقة الخالصة فعليه قراءة كتاب **الحكمة المشرقية**»[١٨].

٣ ـ «حكاية» حي بن يقظان

لقد استعان ابن طفيل بنسق كتابات ابن سينا «الرمزية»، وذلك من أجل توفيقها مع السياسة الموحدية ذات الاتجاه التقليدي (النقلي) بالنسبة إلى عامة الناس، والتي لا تخوّل حرية الفكر للعالم، ما دام لا يستطيع نشر أفكاره للعامة ولا يثير الفضائح، وكذلك لاتباعه طريقة الباطن الفلسفي، حيث نجده يقول: «هذه الأوراق اليسيرة من الأسرار عن حجاب لطيف ينهتك سريعاً لمن هو من أهله ويتكاثف لمن لا يستحق تجاوزه حتى لا يتعداه»[١٩]، والحكاية التي استعملها هي كالتالي:

يظهر حي بن يقظان مهجوراً في جزيرة خالية من الناس، سواء بسبب تولد تلقائي أو لكونه ابن حب شاذ لإحدى الأميرات، والتي، لسبب من الأسباب، وضعته في تابوت وتركته في المياه، وقد جلب بكاء الطفل ظبية، فقدت هي الأخرى صغيرها، لهذا تكفلت بإرضاعه وتبنته، دون أن يتلقى أية لغة من أي أحد، بحيث إن عقله يدفعه، تدريجياً، لمعرفة ضرورة العيش، محاولاً فهم الكون والحياة إلى أن توصل إلى فكرة وجود كائن متعالٍ، خالق كل شيء، واهب الحياة والذي من أجله يجب أن يوجه فكره. وكان يمارَس، في جزيرة مجاورة، دين بشّر به رسول موحى إليه من الله، وكان يعيش فيها سلامان وأبسال؛ فهذا الأخير كان «أشد غوصاً في الباطن وأكثر عثوراً على المعاني، في حين كان سلامان أكثر احتفاظاً بالظاهر»[٢٠]. هذا، وعندما وصل أبسال إلى جزيرة حي بن يقظان، التقى به وعلّمه كيف يتكلم، ورأيا أن مبادئهما متفقة، لكن عندما رحل حي بن يقظان إلى الجزيرة المجاورة التي يحكمها سلامان، انقبض سكانها عن قبول المعنى الحقيقي للحكمة المطلقة، وقد كانت هناك مسألتان أثارتا إعجاب حي بن يقظان «الأولى، هي أن ذلك الرسول كان

---

(١٨) المصدر نفسه، ص ١٧.

(١٩) المصدر نفسه، ص ١١٨.

(٢٠) المصدر نفسه، ص ١٠٥.

يستعمل رموزاً عند حديثه مع الجمهور. . . كما أنه امتنع بشكل جد واضح عن كشف الحقيقة. . . والثانية، أنه التزم حدوداً في بعض التعاليم والفروض الطقوسية، سامحاً بذلك بفرصة اكتساب الثروة»[٢١]، وهذا واضح في جوابه الذي سيأتي من بعد حيث يقول: إن الحكمة المطلقة خاصة بالحكماء، في حين يجب على العامة «ملازمة ما هم عليه من التزام حدود الشرع والأعمال الظاهرة وقلة الخوض في ما لا يعنيهم، والإيمان بالمتشابهات والتسليم بها، والإعراض عن البدع والأهواء، والاقتداء بالسلف الصالح، وتجنُّب محدثات الأمور»[٢٢]، فالموافقة الجوهرية توجد فقط بين العقل وروح الشريعة وليس بين العقل واعتقاد العامة.

٤ ـ المعارف «العلمية» والفلسفية

تسمح حكاية حيّ بن يقظان لابن طفيل، بعرض معارفه «العلمية»، وبخاصة النظريّات الإحيائية منها: كإمكانية التولد التلقائي، وأصل الجنين الإنساني وتطوّره انطلاقاً من مادة خفية ومتجانسة «حدث فيها شبه فقاعات الغليان لشدة لُزوجتها وحدث في الوسط منها فقاعة صغيرة جداً منقسمة إلى قسمين بينهما غشاء رقيق ممتلئة بجسم لطيف هوائي في غاية من الاعتدال اللائق»[٢٣] بالجسم الحي. وعند تقبّلها للحركة «تتكون بإزاء تلك الحجيرة فقاعة أخرى منقسمة إلى ثلاث حجيرات تفصلها أغشية حجب لطيفة ومسالك نافذة وتمتلئ بمثل ذلك الجسم الهوائي الذي امتلأت به الحجيرة الأولى إلا أنه ألطف منه»[٢٤]، وكاستمرارية لذلك تتكون فقاعة ثالثة، وانطلاقاً من هذه الفقاعات الثلاث، وعلى أثر انقسام هذه الخلية، يصف أصل، واختلاف أعضاء الجنين. وبعد ذلك يستعمل الاتجاه التطوري لشرح النمو النفسي للإنسان وكذلك الانتشار التطوري للقوى الروحية.

إذن، فالمعارف الأولى التي يتوصل إليها حي بن يقظان والإنسان بصفة عامة هي كالآتي: المهارات الناتجة عن التجربة، بعد ذلك تأتي الطبيعية، وأخيراً المابعد الطبيعية.

وهكذا يتوصل إلى معرفة النفس بدرجاتها الثلاث المتعاقبة: النمائية، والحسية والعقلية، فهذه الأخيرة تستطيع إدراك فكرة الانتماء إلى الكون والله الذي يتحكم في كل شيء، المحرك الأول والعلة الأخيرة، وذلك بتحليل الخاصيات الإلهية الأساسية.

---

(٢١) المصدر نفسه، ص ١١٥.

(٢٢) المصدر نفسه، ص ١١٧.

(٢٣) المصدر نفسه، ص ٢٢.

(٢٤) المصدر نفسه.

٥ ـ الحكمة كوحدة مع الحقيقة المطلقة

عندما أدرك حي بن يقظان وجود الله «تبين له أنه أدركه بذاته ورسخت المعرفة به عنده فتبين له بذلك أن ذاته التي أدركه بها أمر غير جسماني لا يجوز عليه شيء من صفات الأجسام وأن كل ما يدركه من ظاهر ذاته من الجسمانية، فإنها ليست حقيقة ذاته وإنما حقيقة ذات ذلك الشيء الذي أدرك به الموجود الواجب الوجود»[٢٥]، وانطلاقاً من تلك اللحظة، اختار الطريق الوحيد، مخصصاً كل الأفعال الأساسية إلى ما هو واجب.

٦ ـ المعنى والتأثير

يشكّل فكر ابن طفيل استمرارية متأخرة لفلسفة ابن سينا، وطريقاً ثالثاً بين التأويل الباطني الجذري للسهروردي والتأويل الأرسطي الذي ستنهجه فلسفة الكلام اللاتينية في ما بعد. وعلى الرغم من أن المعطيات التاريخية تثبت علاقة ابن طفيل وابن رشد، فإن فكر هذا الأخير لا يتبع ابن طفيل. ومهما كان السبب، فإن الفيلسوف القرطبي الذي سيوجه انتقادات لابن سينا، لا يدرج ابن طفيل ضمنها، باستثناء تصوّره الخاص بالعلاقات الكائنة ما بين الحقيقة العقلية والحقيقة الشرعية، حيث نجده يحطم موقف ابن طفيل.

على كل حال، فإن «رواية» ابن طفيل «الفلسفية» تمثل جهداً جدلياً أميناً في ميدان التجربة والعقل، قليلاً ما كان يتوصل إليه في ذلك الحين.

هذا وقد كانت فلسفة الكلام اللاتينية الوسيطية تجهل تماماً مؤلف ابن طفيل الذي ترجمه موسى النربوني (Moïses de Narbona) إلى العبرية سنة ١٣٤٩م، والذي سينشره بوكوك (E. Pococke) مصحوباً بترجمة لاتينية تحمل عنوان *Philisophus Autodidactus* سنة ١٦٧١م، وقد عرف نجاحاً مفاجئاً في العالم الغربي في ذلك الحين. وترجم إلى الهولندية سنة ١٦٧٢م، وإلى الإنكليزية سنوات (١٦٧٣، ١٦٧٤، ١٦٧٨م)، وإلى الألمانية سنتي (١٧٢٦، ١٧٨٣). وفي سنة ١٩٠٠، نشرت الطبعة النقدية مرفقة بترجمة غوتييه (Gauthier) إلى الفرنسية، التي أعيد طبعها عدة مرات، كما أنه ترجم إلى الروسية سنة ١٩٢٠م، وإلى الأردية سنة ١٩٥٥م، وإلى الفارسية سنة ١٩٥٦م، وترجم مرتين إلى الإسبانية سنتي (١٩٠٠، ١٩٣٦). وقد أشار بعضهم إلى تشابه رواية كل من ابن طفيل ودوفو (D. DeFoe)، التي تحمل عنوان ***Robinson Crusoe*** وكذلك إلى تشابهها مع بداية رواية لبلتسار غراسيان *El Criticón* (Baltasar Gracián).

---

(٢٥) المصدر نفسه، ص ٦٨.

خامساً: ابن رشد

١ ـ حياته ومؤلفاته

لقد وصل الفكر الأندلسي بل والفلسفة الإسلامية بأكملها إلى أعلى مستوياتها مع ابن رشد، والاسم اللاتيني لابن رشد، من خلال النطق الإسباني ـ العربي هو Abén Rochd. وتاريخ أسرة بني رشد (ربما يكونون من أصل مولّد) موثق على الأقل لخمسة أجيال. وقد كان أبو الوليد محمد بن أحمد بن محمد بن رشد أول شخصية برزت في هذا البيت، ويلقب بالجد (وذلك من أجل تمييزه عن حفيده ابن رشد الذي كان يحمل الاسم نفسه)، وقد عاش ما بين ٤٥٠هـ/١٠٥٨م و٥٢٠هـ/١١٢٦م، وكان فقيهاً مهماً جداً وصاحب مؤلفات مختلفة حول الفقه المالكي ما زالت موجودة. حظي بتقدير كبير من قبل البلاط المرابطي الذي وجه إليه، في الكثير من الأحيان، انتقادات جريئة، كما أنه شغل منصب قاضي الجماعة بقرطبة، فضلاً عن أن ابنه (والد الفيلسوف ابن رشد) المسمى بأبي القاسم أحمد بن محمد بن رشد (٤٨٧هـ/ ١٠٩٤م ـ ٥٦٤هـ/ ١١٦٨م) شغل هو الآخر منصب قاضي الجماعة بقرطبة. ولد ابن رشد (Averroes عند الغرب) بقرطبة سنة ٥٢٠هـ/ ١١٢٦م، وتوفي بمراكش يوم الخميس ٩ صفر سنة ٥٩٥هـ (الموافق لِ ١٠ كانون الأول/ ديسمبر ١١٩٨م). ويحتمل أن يكون بسبب التهاب المفاصل المزمن الذي كان يعانيه. هذا، وقد كانت له معرفة جيدة بالقرآن، والعلوم الإنسانية العربية، والفقه، والفلسفة، والطب وعلم الكلام. ومن الأكيد أن ابن طفيل قدّمه لدى البلاط الموحدي سنة ٥٦٨هـ/١١٦٨م، فولي مباشرة بعد ذلك قاضي اشبيلية، وقد حظي باحترام السلطانين الموحدين أبي يعقوب المنصور وخليفته أبي يوسف يعقوب المنصور وثقتهما. وعند وفاة ابن طفيل تمّ تعيينه طبيب السلطان الأول، ومن ثمّ شغل منصب قاضي قرطبة. وتحت ضغط الفقهاء نفاه السلطان سنة ٥٩١هـ/ ١١٩٥م إلى قرية تدعى أليسانة لمدة سنتين، وفي سنة ٥٩٤هـ/ ١١٩٨م أي قبل وفاته بشهور قليلة، عفا عنه السلطان وحمله معه إلى بلاطه بمراكش، حيث توفي، بعد شهور يسيرة، ونقلت جثته إلى قرطبة حيث دفن بمقبرة بني عباد.

وقد كان لابن رشد أربعة أو خمسة أولاد على الأقل، وجميعهم كانوا قضاة، وتذكر المراجع أسمي اثنين وهما: أبو محمد عبد الله بن رشد، الذي كان فقيهاً وطبيباً والذي ما زال يوجد اثنان من كتبه، وأبو القاسم محمد بن رشد، الذي شغل منصب القاضي وتوفي سنة ٦٢٢هـ/ ١٢٢٥م. ويذكر أصحاب التراجم اسم أحد حفدة ابن رشد ويسمى يحيى بن محمد بن رشد، الذي كان فقيهاً.

إن كتابات ابن رشد وفيرة وشديدة الأهمية، حيث ينسب إليه ١٢٥ كتاباً، لا

نتوفر منها إلا على ٨٣ مؤلفاً موثقاً له (أما المؤلفات الباقية فهي إما منسوبة له خطأ أو إعادات أو انها تعود إلى «الجد»، أو إلى أحد أبنائه أو إلى كتّاب آخرين). وقد تم نشر غير «طبعة» لكثير من كتبه، وعلى الرغم من تلك التي تسمى بالتلخيصات، فإنه ليس أكيداً أن ابن رشد قد شرح **ثلاث مرات** مؤلفات أرسطوطاليس، التي لم يحسن تسميتها وهي **الشروح القاصرة** (أربعة مؤلفات تحتوي على ٢١ كتاباً)، وهي جوامع مستقلة، أما **الشروح المتوسطة** (وهي عبارة عن عشرة مؤلفات تحتوي على ١٧ كتاباً)، فهي عروض لشروح مطولة مستقلة (تلخيصات)، ومن بينها نذكر: **شروح الطبيعة**، **وعلم النفس**، **وعلم ما بعد الطبيعة**، **والأخلاق النيقوماخية** وآخر **لجمهورية أفلاطون**، وجميعها ذات أهمية كبيرة لمعرفة فكره. وهناك فقط خمسة شروح دقيقة: **التفسيرات الثانية**، **وعلم الطبيعة**، حول **السماء والعالم**، **والروح**، **وعلم ما بعد الطبيعة**، وهي ذات أهمية قصوى لعرض أفكاره. ويجب أن يضاف إليها كتابه المشهور **تهافت التهافت**، وهو رد على كتاب **تهافت الفلاسفة** للغزالي، **ومقالة في جوهر الفلك**، وكذلك مؤلفاته في علم الكلام أو الفكر الديني: **فصل المقال** (وهو يتعلق في ما بين الفلسفة والشريعة من اتصال)، **والكشف عن مناهج الأدلة** (وهو عرض للطرق التي تؤدي إلى إثبات قوانين الشريعة)، وله كذلك مؤلَف في الفقه يحمل عنوان **بداية المجتهد**، وثلاثة عشر مؤلفاً طبياً، من أهمها: كتاب **الكليات في الطب**.

٢ ـ مبادئ فكره الأساسية

بالنسبة إلى ابن رشد، لم يكن أرسطو أفضل فيلسوف على الإطلاق فحسب، بل كان يمثل نسقاً مذهبياً من الحكمة الأكثر كمالاً وصحة. وأن يكون المرء فيلسوفاً، كان يعني قراءة أرسطوطاليس، وتمثّل آرائه وبعد ذلك تطويرها؛ ولكن الخضوع لهذه المؤشرات لم يكن يعني العدول عن الاستنباط العقلي الخاص، نحو الملاحظة التجريبية للظواهر الطبيعية والاجتماعية، نحو السيطرة على المجال الثقافي السائد في زمانه ونحو ذاته.

وإذا كان ابن رشد يضيف إلى القراءة الملخصة وإلى عرض الشروح المطولة، التأويل الباطني الذي لم يكن مستعملاً إلى حدود ذلك الوقت، فقد كان يهدف من وراء ذلك إلى الوصول إلى أقصى الحدود. هذا، وقد أقر ابن سينا، ضمنياً بالحاجة إلى تحليل التصور الإسلامي للكون، مستفيداً في ذلك من نظام الأفلاطونية الحديثة، وبذلك يكون قد شكّل «نظاماً رائعاً للكون» استفادت منه فلسفة الكلام اللاتينية. وبناءً على هذا المجهود الكبير، وجّه ابن رشد انتقاداته المضادة لابن سينا، كما أنه قبل التصور الإسلامي للكون، لكنه أعطى لله ما يناسبه، أي الشريعة، وللحكمة الحادثة ما يوافقها، أي الفلسفة.

ويحتوي فكر ابن رشد على ثلاث علامات استثنائية:

ـ القطيعة الواعية المدروسة مع التركيبة الأفلاطونية الحديثة.

ـ التأكيد على دراسته الطبيعية وملاحظاته الشخصية والتجريبية.

ـ قطيعته مع التفكير الديني والفلسفي الضيقين، واعترافه بمستويين من المعرفة: معرفة دينية وأخرى علمية خالصة.

إن القطيعة مع تركيبة الأفلاطونية الحديثة واعية تماماً، كما أنها عقلية واضحة ومتحدة الجوهر مع طريقة تفكير ابن رشد الخاصة.

يكرر ابن رشد اختلافه مع تركيب الأفلاطونية الحديثة، مناقضاً بذلك جميع المفكرين الذين يدعمونها، وبصفة خاصة ابن سينا، على الرغم من أن ذلك قد تسبب في عدة مشاكلات ونزاعات شديدة، كالمتعلقة بالخَلْق الذي يتحدث عنه القرآن، بالإضافة إلى أن ابن رشد يحلّل ذلك اعتماداً على مجموعتين أساسيتين من الأدلة، علماً أنها لم تكن مقبولة في ذلك الوقت: الأولى، إن التوليفة الأفلاطونية الحديثة تتناقض وجوهر الفكر الأرسطي، والثانية، هي محاولة لتكملة الفكر المشائي، أو بالأحرى، النظر إلى ذلك الفكر من منظار أو منطلق علم الكلام الإسلامي.

ويمكن التمييز بين مستويين من المعرفة:

المعرفة الدينية والمعرفة الفلسفية. فابن رشد مؤمن صادق؛ أما ابن سينا فقد لجأ في نهاية المطاف إلى «الحكمة المشرقية» المشهورة، ولم يكتب أي مؤلف فلسفي خالص، باستثناء بعض التفسيرات الرمزية، في حين أن ابن رشد هو صاحب كتاب **الفصل**، وكتاب **الكشف**، وهما مؤلّفان في علم الكلام. والسؤال المطروح هو: هل يمكن أن يؤدي ذلك إلى مقاربة بأصل المذهب المعروف **بالحقيقة المزدوجة**؟ قد يكون ذلك ممكناً، ولكن الذي لن ينكسر أبداً هو الوحدة القاطعة التي يتميز بها فكر ابن رشد.

٣ ـ الفلسفة والشريعة

إذا تقبّل الإنسان ازدواجية الفكر الشكلية، الدينية من جهة والفلسفية من جهة أخرى، فالنتيجة ستكون الشك، كما وقع، بحسب رأيه، **للمتكلمين** وللغزالي. ويرتكز الذي سنسميه اليوم بالصلاحية العلمية، والذي أدركه ابن رشد قروناً كثيرة قبل كانط (Kant)، على القيمة الكلية لمبدأ السببية العام، وهذا المبدأ لا يمثل أمراً مسلّماً به، بل يرتكز على الملاحظة المتكررة للتجربة. الأمر يتعلق بالخلق، التولّد، التحول أو السببية، ومن أجل أن يكون العلم كذلك، يجب قبول حاجته الحقيقية إلى سبب، وفي حالة العكس لن يكون هناك علم.

ومن الواضح أنه بالنسبة لابن رشد، توجد علة واحدة عند نهاية التسلسل السببي: الله، الكائن الواحد، كلي وأزلي، الذي يتحكم قانونه الطبيعي في الكون، كما هو الشأن بالنسبة إلى النقل الذي ينوّر الإنسانية. إذن، فالفلسفة وكذلك الشريعة المشتركة (البياض والسواد) اللذان يدركهما الحكيم، يثبتان القانون الطبيعي والأخلاقي الصادرين عن الله، وهذا يعني أن عالم الكائنات بأكمله يتوفر على بنية عقلية، والمجال يتسع فقط لإمكانية وجود مستويين متميزين عقلياً من حيث الغاية: مستوى الشريعة، والمستوى الفلسفي.

لقد درس ابن رشد المستوى الأول (وهو مصطلح ابن رشد) في أربعة كتب جد مختلفة الطُول، لكنها تعمل وفق مشروع محدد: **التهافت والفصل والكشف والضميمة**. فمهمة الكتاب الأول هي تحطيم جدل الغزالي الشكي الخطير؛ ونتيجته هي إعادة الثقة إلى العقل الإنساني، من أجل فهم الكون ورقيّه إلى خالقه، أما بالنسبة إلى المستوى الثاني، فيمكن قراءة ما ورد في بداية كتاب **الفصل** «إن الغرض من هذا القول أن نبحث، على جهة النظر العقلي، هل النظر في الفلسفة وعلوم المنطق مباح بالشرع، أم محظور، أم مأمور به، إما على جهة الندب، وإما على جهة الوجوب. فنقول: إن كان فعل الفلسفة ليس شيئاً أكثر من النظر في الموجودات، واعتبارها من جهة دلالتها على الصانع، أعني من جهة ما هي مصنوعات، فإن الموجودات إنما تدل على الصانع لمعرفة صانعها. وإنه كلما كانت المعرفة بصنعتها أتم كانت المعرفة بالصانع أتم، وكان الشرع قد ندب إلى اعتبار الموجودات، وحث على ذلك. فبين أن ما يدل عليه هذا الاسم إما واجب بالشرع، وإما مندوب إليه»[٢٦].

ويظهر المستوى الثاني من خلال قراءات متعددة لِ *Corpus aristotelicum arabum*؛ وهو عمل فلسفي دقيق، في إطار معنى هذا اللفظ داخل الفلسفة. والأمر الأكثر أهمية هو هدف المفكر القرطبي، الذي يتمثل في تفحص الحقيقة. وعلى الرغم من هجوماته على الغزالي، فهو يعتبر نفسه المحيي الحقيقي لعلوم الدين، والمدافع عن حرية العمل الفلسفي. ورغم هجومه كذلك على ابن سينا، يقول بأن الفلاسفة كانوا على حق في مواجهة المتكلم المشرقي، وحتى احترامه المفرط لأرسطو لن يكون اغلالاً له، ولن يضفي على أفكاره في علم الكلام نتائج من الفكر المشائي، ولن يتقبلها فيما لو كانت متناقضة مع ملاحظاته الشخصية.

---

(٢٦) أبو الوليد محمد بن أحمد بن رشد، **فصل المقال وتقرير ما بين الشريعة والحكمة من الاتصال**، النسخة المترجمة: M. Alonso, *La Teología de Averroes* (Madrid, 1947), p. 150.

٤ ـ المعرفة والوجود

بالنسبة إلى ابن رشد، ترتكز المعرفة على الواقع، كما أنها تستند إلى مبادئ الكائن، وأصل العلم بدوره يقوم على بنية الواقع الوجودية، الشيء الذي يسمح لحقيقة الطبيعة الشكلية بأن تتحول إلى حقيقة العقل الشكلية، وهي العلاقة الأساسية الواحدة الجوهر، والتي توجد بين عالم الوجود والعالم الغنوصي (الروحي) (mundo gnosológico)، سيتعلق الأمر دائماً بكون الكائن (الإنسان) يدرك باقي الكائنات (عالم الأشياء)، كما أن الكائنات الحسية هي بدورها واجبة؛ والكائن بذاته (الله) يبقى دائماً واجباً، لكن الكائنات المعلولة تكون واجبة بعد خلقها، وليست صرفة ممكنة كما كان يؤكد ابن سينا. ومن المعروف أن علم الطبيعة يسبق علم ما بعد الطبيعة، وانطلاقاً منه يتم تكوين مادة وشكل الكائن الحسي، وكذلك العلاقة ما بين القوة والفعل، بل وحتى الدليل الفلسفي على وجود الله فهو طبيعي، ولا يبقى من أجل إتمامه ـ كما يرى ـ سوى اللجوء إلى الدليل «اللاهوتي».

ويتوفر الكون على بنية ونسق علّيين. الأمر يتعلق هنا بالأجرام السماوية، والمعقولات الكوكبية المفترقة، والعالم الأرضي، والكائنات الحية وبالإنسان ذاته. وما يميز هذا الأخير عن باقي الكائنات الأرضية، هو الجانب العقلي، وليس النمط الجنسي للمحركات الأساسية (النفوس). ويرتكز العقل على عنصرين: الأول محدث (معرفتنا الخاصة)، والثاني غير محدث وهو العقل الفاعل. لهذا، فإن العقل الهيولي أو الإنساني واحد ووحيد الصورة، وهو القادر على المعرفة الكلية، خاصة وأن من خاصيات الإنسان، عقله الممكن. هذا، ولما أدركت فلسفة الكلام اللاتينية هذا الرأي، وضعت الأسس الأولى لنظرية وحدة العقل التي تم التوصل إليها بمثابة نفي وحدة وأزلية النفس الإنسانية المحسوسة. ومن الممكن أن ابن رشد لم يرد إثبات ذلك، حيث ينفيها في كثير من المناسبات؛ ومن الأكيد أنه كان يريد القول بأن كل عقول الناس تؤدي وظيفتها على النمط نفسه. فالمنظور الذاتي «لحقيقتنا» سيموت مع أجسامنا، لكن «حقيقتها» ستستمر دائماً، وستتوحد مع النور الإلهي. ومن الواضح أن كل ما تم قوله يتفق مع مصطلحات فكر ذلك العهد ومعتقداته وإشكاليته.

٥ ـ المنظور الأخلاقي الذاتي والاجتماعي

تعتبر المعرفة الجانب الأكثر حيوية وإنسانية لدى الإنسان، وقد خلق هذا الأخير من أجل المعرفة، ينمو في المعرفة، ويتطور بواسطة المعرفة، ويصل إلى الكمال داخل المعرفة، كما أن السعادة النهائية لا يتم تحقيقها إلا داخل الحكمة. ويعتبر التنظيم الأخلاقي، نتيجة للتنظيم الوجودي، وهو مركّب تبعاً للأجناس الميتافيزيقية، وضمنه تمارس الحرية التي لا تشتمل على اكتفاء ذاتي طوعي، بل على مجال حر داخل النظام

الواجب العام. فالحرية هي الاختيار الإنساني في وجه الحدث الطبيعي الطارئ، كما أنه لا يمكن وجود ممارسة خالصة ولا مشروطة للحرية، بل هناك تطابق للقوانين المنطقية والطبيعية؛ فالذين يدركون ذلك، هم فقط القادرون على كسب سلطة شرعية وأخلاقية، وبالتالي يمكنهم فعلاً ممارسة حريتهم، والأمر المشترك بين الناس الذين لا يستطيعون الوصول إلى تلك السلطة والحرية، هو أنهم يدركون الأخلاق عن طريق الاستعمال المشروع للنتائج الحسية، وعلى عكس ذلك فإن الحكماء يدركون السلطة الأخلاقية، وكذلك الممارسة الفعلية لحريتهم، ويجب أن تبرز هذه السلطة في المجتمع الذي تصوره ابن رشد، كبنية مربية للإنسانية، إذن، فإن السياسية والممارسة الفعلية للسلطة الأخلاقية أو البصيرة يشكّلان شيئاً واحداً.

وفي «عرضه للجمهورية»، يحلل ابن رشد وبواقعية تامة الحياة الاجتماعية للمجتمعات الإسلامية التي كان يعاصرها، فالأمة الإسلامية تشكل مجتمعاً نموذجياً، لكن ذلك لم يتحقق في الواقع (أو حتى في عهد الرسول، والخلفاء الراشدين الأربعة). وما وُجد بعد ذلك، فهو تيموقراطيات انتهت بتحولها إلى حكومة الأثرياء، انحطت إلى مستوى ديماغوجيات واستبداد. وأمام هذا فابن رشد لا يخفي إعطاء بعض الأمثلة، شاملاً في ذلك حتى السلطة الأموية والمرابطية، بل وحتى النظام الموحدي الذي كان يعيش في كنفه، مما يؤكد شجاعته الكبيرة. وعلى الرغم من ذلك، فابن رشد لم يكن متشائماً بصورة مطلقة، بالمقارنة مع ابن باجة وابن طفيل، على اعتبار أنه كان يؤمن بإمكانية حدوث تحولات سياسية في حالة وصول الحكماء إلى السلطة، الأمر الذي كان يبدو غير ممكن، أو عندما يكون الحكماء هم مستشاري الملوك، وهذا بدوره لم يكن أمراً سهلاً ولا معتاداً.

٦ ـ المعنى والتأثير

يعتبر ابن رشد أهم مفكري الأندلس، كما أنه يمثل قمة الأرسطية في العصور الوسطى، لقد كان روحاً أصيلة، حماسياً، ملاحظاً للطبيعة، بل هاوياً للإثباتات التجريبية. وقد مدح بلاده التي ولد بها بشكل جعل هذا المدح، إذا عبرنا عنه بلغتنا الحالية، وكأنه أندلسي شوفيني، كما أنه ارتوى من علوم زمانه كلها، فضلاً عن بروزه كطبيب ممارس وليس طبيباً نظرياً، على اعتبار مؤلفاته التي تؤكد ذلك. ومن جهة أخرى كان إصراره على نقض تركيب ابن سينا الأفلاطوني الحديث، يشير إلى اتجاهه الفلسفي باعتباره شيئاً مستقلاً. وابن رشد صريح جداً عند رفضه التفسيرات الفلسفية التي وضعها «علماء أصول الديانات الثلاث». ويؤكد ذلك غير مرة.

إن تقديم ابن رشد (الذي ترجمت مؤلفاته إلى اللاتينية الوسيطية)، باعتباره مفسر أرسطوطاليس (Commentator)، كان له وجه إيجابي وآخر سلبي.

لقد تضمن الجانب الإيجابي، تقدير جودة نوعية تفسيراته الدينية وعمقها، وفي فترة مبكرة عندما تعرف القديس توما الإكويني على تفسيرات ابن رشد، تخلى عن طريقة الشروحات المطولة الظاهرية وفرض على اللاتين التفسير الباطني. أما الجانب السلبي، فيتمثل في كونه مفسراً بسيطاً على الرغم من عبقريته.

لقد استفاد توما الإكويني كثيراً من أفكار ابن رشد، سواء في الميدان الفلسفي أو في الميدان الديني، لكنه غيّر فكرته المتعلقة بفلسفة خالصة، وحول ما كان بين الفلسفة والشريعة من تواز جوهري إلى توافق تام بين العقل والعقيدة. وعلى عكس ذلك، فالرشديون اللاتين لم يعملوا فقط على تطوير فكرة وحدة العقل، بل حافظوا على فكرة الفلسفة الخالصة المستقلة تماماً عن الشريعة والقابلة للتطبيق على علم الطبيعة، والغنوصية، علم ما بعد الطبيعة وعلى الأخلاق والسياسة. ومن هنا نلاحظ الوجود المزدوج لابن رشد داخل النهضة: فمن الناحية السلبية، نجد أن الرشديين الذين عاشوا بين القرن الخامس عشر وبداية القرن السابع عشر الميلاديين، كانوا يشكلون فلاسفة الكلام الأكثر جفافاً وجموداً، أما من الناحية الإيجابية، فنجد أن أفكاره المتعلقة بفلسفة عقلية خالصة. وكذا علمه الديني الذي يوجد موثقاً، قد شكلت، بصفة خاصة، الأفكار المثالية لعصري النهضة والإصلاح على التوالي.

ولقد خصص الشاعر الأندلسي المشهور ابن قزمان زجلاً لابن رشد، كما أن دانتي (Dante) بدوره سيذكره في **الكوميديا الإلهية** *(Divina Comedia)* مثلاً: «Averrois, che il gran commento feo»، التي انعكست في «الانتصارات» التي حققها توما الإكويني، ستحمل صورة ابن رشد المثالية إلى فرشاة رسامي النهضة الأدبية الأوروبية، مثل اللوحة الجميلة التي تعكس **انتصار توما الإكويني**، المنحدر من سانتا ماريا Santa Maria Novella de Florence.

وفي العالم الإسلامي نجد أن أثر ابن رشد قد آل إلى الاندثار نهائياً ابتداءً من القرن الرابع عشر الميلادي. أما في الغرب، باستثناء استشهاد نادر ضمن الجدل الذي دار بين ليسينغ (Lessing) وهيردر (Herder) (القرن الثامن عشر)، الذي عرفه كانط جيداً، فيعتبر ابن رشد فيلسوفاً كلامياً وسيطياً حديثاً، إلى حدود سنة ١٨٥٢م، حيث صدرا أ. رينان (E. Renan) كتاباً حول المفكر القرطبي، مساهماً بذلك في إعادته إلى التاريخ الحيوي للفلسفة. وعندما قام فرح أنطون (١٢٧٧هـ/ ١٨٦٠م - ١٣٤١هـ/ ١٩٢٢م) بترجمة كتب رينان إلى اللغة العربية، أعيد الاعتبار إلى ابن رشد داخل العالم الإسلامي، وأعيدت إليه مكانته الشرعية.

سادساً: أزمة الفلسفة الإسلامية

١ ـ «اللجوء» إلى تركيبة الأفلاطونية الحديثة

بعد ابن رشد اختفت الفلسفة الأندلسية ومعها الفكر الفلسفي في الغرب الإسلامي، وتكمن أسباب هذا الاختفاء في طبيعة النظام الفقهي وكذلك السياسي من جهة، وفي نوعية الفلسفة ذاتها من جهة أخرى، حيث كانت نقدية، حركية وعقلية صارمة جداً، وهي خاصيات وصلت مع ابن رشد إلى أقصى الحدود. لكن المجتمع الإسلامي السنّي في القرن السابع الهجري/والقرون الموالية، لم يكن قادراً على تقبلها ولا «هضمها». وليس من باب المصادفة أن المؤلف الفلسفي الوحيد الذي كان في الإمكان إدراجه ضمن الفلسفة، هو **كتاب المدخل لصناعة المنطق** لابن طملوس، من جزيرة شقر (٥٢٢هـ/ ١١٧٥م ـ ٦٢٠هـ/ ١٢٢٣م)، فهذا الأخير قد سكت نهائياً عن ذكر شيخه ابن رشد في مؤلفه هذا. ومن أجل مسايرة نموّه، سيتبع الفكر الأندلسي طرقاً أخرى وعلى يد نماذج ذات أهمية قصوى: كابن عربي وابن خلدون، لكن الركائز والأدوات «المذهبية» لهذين المفكرين، وكذلك الشأن بالنسبة إلى آخرين، تنتمي إلى «الملجأ» الذي أباحته تركيبة الأفلاطونية الحديثة.

وبالنسبة لابن عربي (١٧ رمضان ٥٦٠هـ/ ٢٠ تموز/يوليو ١١٦٥م ـ ٢٨ ربيع الثاني ٦٣٨هـ/ ١٦ تشرين الثاني/ نوفمبر ١٢٤٠م)، نجد أن الهيكل الداخلي للتركيبة السالفة الذكر يحوي في طياته مؤلفه العظيم من جهة، وتصوره الصوفي من جهة أخرى، وهذا ما سندرسه في جانب آخر من هذا الكتاب.

أ ـ ابن سبعين المُرسي

يحدث شيء يشبه ذلك، بعد إجراء جميع التغييرات الضرورية مع ابن سبعين، الذي ولد بجبل راقوطة (Ricote) بالقرب من (Cieza) (مرسية) سنة ٦١٣هـ/ ١٢١٦م، وتوفي بمكة حوالى ٦٦٨هـ/ ١٢٧٠م. وقد انتقل في شبابه إلى سبتة، ذلك أن واليها ابن خلاص أمره بكتابة رسالة يرد فيها على رسالة الامبراطور فريدريك الثاني (Federico II)، من أسرة هوهنشتاوفن (Hohenstaufen)، ملك صقلية، التي أرسلها إلى السلطان الموحدي أبي محمد عبد الواحد الرشيد، ورسالته: **أجوبة يمنية عن أسئلة صقلية**، هذه ستجعله ذا شهرة كبيرة في الغرب؛ وفي العالم الإسلامي سيشتهر كصوفي. وبالإضافة إلى الرسالة السابقة الذكر، له مؤلفات أخرى، نذكر من بينها: كتاب **بدّ العارف** و**كتاب الدرج**.

وإذا تركنا جانباً المظاهر الصوفية لفكر ابن سبعين، سنجد أن إطاره الفلسفي يذكرنا بإطار **رسائل إخوان الصفا**، التي يضيف إليها استشهاداً لنظرية «الحكمة

المشرقية» لابن سينا، التي يقول فيها: «وهذا العلم الذي تحدثت معك فيه هو المعروف بالحكمة المشرقية؛ ولا أريد القول من خلال هذا، انني انكببت على دراستها لقبولها من غير شروط، ولكن لأنها تعتبر الأقرب إلى الحقيقة من غيرها»[٢٧]. وعلى الرغم من أنه لا يحدد أكثر، فإن أفكاره كانت تستند على تفسير السهروردي أكثر من فكر ابن سينا، ويضيف إلى كل هذا بعض الشروح الشخصية لعقيدة الحلاج المتعلقة باتحاد الذات الصوفية مع الله.

ب ـ ابن الخطيب

لا يمكن فقط ملاحظة موقف «اللجوء» إلى تركيب الأفلاطونية الحديثة السالفة الذكر، التي شكلت إحدى خاصيات الفكر الأندلسي في القرنين (السابع الهجري/الثالث عشر الميلادي والثامن الهجري/الرابع عشر الميلادي)، في الفكر الصوفي الشاذلي التقليدي، بل كذلك في مؤلّف عجيب وصعب لإحدى موسوعات غرناطة، اشتهر كمؤرخ، وهو أحد الشعراء العرب الثلاثة الذين توجد أبياتهم الشعرية منقوشة في قصر الحمراء. الأمر يتعلق بلسان الدين ابن الخطيب، ولد بلوشة (غرناطة) في ٢٥ رجب ٧١٣هـ/ ١٥ تشرين الثاني/نوفمبر ١٣٣٣م، وأعدم بفاس في أواخر سنة ٧٧٦هـ أيار/مايو ـ حزيران/يونيو ١٣٧٥م، بتحريض من سيده وصديقه القديم محمد الخامس، ملك غرناطة، الذي كان يشغل عنده منصب الوزير الأول، وقد اتهمه تلميذه القديم الشاعر ابن زمرك، بالكفر والزندقة. وعلى الرغم من أن الأسباب الحقيقية كانت ذات طبيعة سياسية، فالمبرر كان يتمثل في المبادئ التي وضعها في كتابه الذي يحمل عنوان: **روضة التعريف بالحب الشريف**.

وقد ألّف هذا الكتاب تبعاً للنمط المثالي والرمزي **للشجرة**، الأمر يتعلق **بشجرة الحب**، وهي عادة قديمة في العالم الإسلامي. وقد اكتسب شعبية كبيرة في الغرب على يد رامون لول بواسطة «Arbre de filisofia d'amor» (١٢٩٨م). توجد الشجرة راسية فوق أرض النفس الإنسانية التي تحتوي على أربع طبقات: النفس، والعقل، والروح والقلب. فجذورها سواء الباطنية منها أو الظاهرة وكذلك الوسيطة (البرزخ)، تروى بالمياه الأربعة للتراب المولد، والقياس، والكشف والعقل. فجذمة الجذع تتكون من التفسيرات البنفسجية، التصورات والتعريفات؛ وقشرتها هي الكلمة، وماؤها هو المدح، وغصونها هي الأصناف الغرامية: الأحباب، والمحبوبون وعلامات الحب وأخبار الحب، وفروعها هي الظواهر الصوفية؛ وأوراقها هي مظاهر الحب؛ وأزهارها هي الأرواح الإنسانية المطهرة؛ وثمارها هي الاتحاد مع الله.

ومن الممكن أن ابن الخطيب «يخفي» دينه تجاه ابن عربي، في حين يذكر ابن

(٢٧) قارن: Cruz Hernández, *Filosofía hispano-musulmana*, vol. 2, p. 308.

سينا وكذلك **الإشراقيين**. أما علاقته بالشاذلية فهي جد واضحة؛ كما أنه لا يوجد أي تأثير خالص لابن سينا فيه، في حين أن ذلك واضح عندما يتعلق الأمر بالتفسير الإشراقي، فالنصوص الوحيدة لابن سينا الموجودة في عمله هي: **إثبات النبوة ورسالة الحدود** التي يخلط بينها وبين **كتاب البرهان**. ولعل الأكثر جذباً في كتاب ابن الخطيب، هو ذلك الكم المهم للتعبيرات الصادرة عن فكر الشيعة، كنظرية «النور المحمدي» أو نظرية «الملكوت والجبروت» الملائكية.

٢ ـ ابن خلدون

أ ـ حياته ومؤلفاته

أقام بنو خلدون بإشبيلية إلى حدود زمن جد عبد الرحمن بن خلدون، وعندما كان هذا الأخير مقيماً بإشبيلية سفيراً لملك غرناطة لدى بيدرو الأول (Pedro I)، ملك قشتالة، عرض عليه رد كل ممتلكاته مقابل العمل لديه.

ولد بتونس في أول رمضان من سنة ٧٣٢هـ/ ٢٧ أيار/مايو ١٣٣٢م، وعمل لدى السلاطين المرينيين والحفصيين، وأقام، إلى جانب إقامته بتونس وإشبيلية، بفاس، وغرناطة، وبجاية وتيارت؛ وفي فترة متأخرة، رحل إلى مصر حيث أقام هناك إلى أن توفي في ١٦ رمضان سنة ٨٠٨هـ/ ١٧ آذار/مارس ١٤٠٦م، ولكنه قبل ذلك، مرّ بمرحلة جد حرجة، حيث سجنه تيمورلنك سنة ٨٠٣هـ/ ١٤٠٠م وأطلق سراحه بعد ذلك، نظراً لتأثره بمعارفه التاريخية. وقد كتب أثناء شبابه تلخيصات في علم أصول الدين والفلسفة تحمل عنوان: **لباب المحصّل في أصول الدين**، وخلال فترة إقامته بمصر، ألف كتاب **شفاء السائل لتهذيب المسائل**. ولكن يبقى **كتاب العبر**، أعظم مؤلفاته وأهمها، وهو تاريخ شامل يتوفر على مقدمة طويلة كانت السبب في شهرته. فضلاً عن ذلك فإن الكتاب يحوي سيرة ذاتية، شأنها شأن المقدمة، تشكل جزءاً من **كتاب العبر**، مع أنها تنشر منفصلة في بعض الأحيان.

ب ـ تكوينه الفلسفي

يعتبر ابن خلدون مؤرخاً في المقام الأول، حيث يعرف التاريخ جيداً وبخاصة تاريخ البربر، ولكن تكوينه الفلسفي يمكن اعتباره مهماً، حيث كان يعرف أصل الفلسفة والأسباب التي جعلت العرب يتقبلونها ويطورونها، فضلاً عن أسماء أهم الفلاسفة. بالإضافة إلى أنه كان يستعملهم في مؤلفاته أكثر مما يمكن أن يستدل به من استشهاداته، وعلى الرغم من أنه لا يذكر استعماله **عرض الجمهورية** لابن رشد، فيمكن طرح احتمال استعماله لها، سواء بطريقة مباشرة، أو عن طريق ما أخذه من شيوخه، وبخاصة الأبيلي. ومن الممكن جداً أن تكوينه الفلسفي والثقافي قد تما جنباً إلى جنب مع روح الملاحظة الثاقبة التي تميز بها، الشيء الذي جعله، من حيث لا

يدري ولا يعرف، المؤسس لعلم الاجتماع وكذلك فلسفة التاريخ الوضعي اللذين لن يتطورا إلا في القرن التاسع عشر الميلادي.

ج ـ حدود الوضعية التاريخية

يستنتج ابن خلدون من خلال تحليله للأحداث التاريخية، سلسلة من المبادئ التي يعتبرها أصلية خالصة ونتاجاً ذاتياً لبحوثه. وهذه المبادئ هي:

(١) يجب أن يكون التاريخ قائماً على تحليل أحداث محسوسة.

(٢) إن غاية التاريخ السامية هي اجتماعية، ذلك «لما كانت حقيقة التاريخ أنه خبر عن الاجتماع الإنساني الذي هو عمران العالم وما يعرض لطبيعة ذلك العمران من الأحوال مثل التوحش والتأنس والعصبيات وأصناف التغلبات للبشر بعضهم على بعض، وما ينشأ عن ذلك من الملك والدول ومراتبها وما ينتحله البشر بأعمالهم ومساعيهم من الكسب والمعاش والعلوم والصنائع وسائر ما يحدث في ذلك العمران بطبيعته من الأحوال»(٢٨).

(٣) إن لكل الأحداث والوقائع التاريخية، تفسيرات سببية اجتماعية، واقتصادية، سياسية وعنصرية... الخ وضعية.

(٤) ترتكز المدن الملكية والتاريخية، أي الأنشطة والهيئات السياسية، على مبدأ أصل السلطة ونموها.

(٥) يجب على كل ظاهرة تاريخية مهما كانت عادية أو تافهة أن تتوفر على مبرر اجتماعي كافٍ، لهذا فابن خلدون لا يقتنع فقط بالإشارة إلى الأحداث والوقائع، بل يحاول تفسيرها.

(٦) يمكن الأحداث التاريخية أن تتولد عن الاختلاف الاجتماعي الواقعي، ويمكنها كذلك أن تصدر عن اختلاف الأصل، لهذا فابن خلدون الذي كان يعرف جيداً الممالك الإسلامية في تونس، وفاس، وبجاية، وغرناطة، يمكن أن يلاحظ هذه الأحداث.

(٧) يجب الكشف عن العلاقة الإيجابية أو السلبية التي توجد ما بين النمو المادي والثقافي والنفوذ السياسي.

(٨) يجب معرفة ثلاثة أصناف من الظواهر من أجل تفسير الوقائع التاريخية:

(أ) الأمزجة النفسية للمجموعات البشرية.

(ب) الأمزجة الاقتصادية للمجموعات البشرية وعلاقتها بالظروف الجغرافية.

(ج) الظواهر السياسية التي تحدد طبيعة النسق السياسي.

---

(٢٨) المصدر نفسه، ج ٢، ص ٣٢٣.

(٩) على المؤرخ الاستعانة بالأسباب الطبيعية الخالصة وحدها لتفسير الأحداث التاريخية طالما كان ذلك ممكناً.

(١٠) الوحدة التاريخية لا يؤسسها الأشخاص، بل الفئات الاجتماعية المتجانسة؛ ذلك أن أشخاص التاريخ الحسيين «الأبطال» لا يمثلون قادة الجمهور الشخصيين، بل يعتبرون إنتاجاً أنجبته تلك الفئات.

(١١) الوسط الاجتماعي هو الذي يحدد طبيعة الفرد والفئات الاجتماعية، وليس الوراثة، وبذلك يكون ابن خلدون قد سبق ماركس في قول ذلك.

د ـ أسس التاريخ السوسيولوجية

لقد حلل ابن خلدون ـ إلى جانب الأسس المادية، كالمناخ، ونمط الحياة، والمجموعة القبلية، ونمط الإنتاج والاستقرار ـ عناصر ذات أهمية قصوى مرتبطة بعلم النفس الاجتماعي، مثل مفهوم التقليد، وجاذبية السلطة، والميل إلى الحرب، وحدد مصدر السلطة في قوة السلطة القبلية؛ كما أن شرعية السلطة لا توجد في أصلها، بل في قوة العصبية التي يشكل نفوذها الشرف الحقيقي والوحيد. هذا ويقود المفهوم العربي التقليدي للأرستقراطية «إلى تلاشي العصبية بينهم، وهذا التغيير يؤدي إلى انهيار السلطة العربية في هذه البلاد... والملكية التي أسسوها. هؤلاء العرب الذين تخلّصوا من سيطرة البربر، فقدوا قوة العصبية وقوة المساعدة المتبادلة التي تقود إلى السلطة، ويظنون أن نسبهم وطبيعة عملهم سيقودانهم إلى السيطرة على الناس»[٢٩]، كما أنه ينتقد رأي ابن رشد الذي كان يشبه رأي المسلمين الأندلسيين حيث يقول: «وقد غلط أبو الوليد بن رشد في هذا لما ذكر الحسب في كتاب الخطابة في تلخيص كتاب المعلم الأول «والحسب هو أن يكون من قوم قديم نزلهم بالمدينة. وليت شعري ما الذي ينفعه قدم نزلهم بالمدينة، إن لم تكن له عصابة يُرهَب بها جانبه وتحمل غيرهم على القبول منه»[٣٠].

واعتماداً على قوة العصبية هذه، يضع ابن خلدون أسس نمو الطبقات الاجتماعية، ذلك أنه عندما تختفي هذه الروح وكذلك الظروف التي جعلتها تظهر، تتجمد الفئات الاجتماعية. وإذا تمكن الأفراد من السيطرة على السلطة، سيتمتع أحفادهم بحياة هادئة، وستضعف طاقاتهم إلى أن تفسد معنوياتهم بصفة كاملة. «والحسب من العوارض التي تعرض للآدميين... كل شرف وحسب فعدمه على شأن كل محدث ثم إن نهايته في أربعة آباء»[٣١]، وبعد ذلك نجد ابن خلدون يفسر، بطريقة رياضية، كيفية تلاشي العصبية: فبالنسبة إلى مؤسس السلطة السياسية تستمر

---

(٢٩) المصدر نفسه، ج ٢، ص ٣٣١ ـ ٣٣٢.

(٣٠) المصدر نفسه، ج ٢، ص ٣٣٢.

(٣١) المصدر نفسه.

هذه العصبية بصفة دائمة، في حين تضعف لدى أبنائه، وتمحي نهائياً لدى ابن حفيده، حيث يصل الأمر إلى إحساسه بتفوقه الذاتي، وليس بعصبيته، وبذلك يكون غير قادر على الحفاظ على وضعيته المتميزة، وهكذا يتكرر الطور التاريخي بأكمله خلال أربعة أجيال، انطلاقاً من مؤسس الملك، الذي يتميز بقوته العقلية والجسمية، إلى حدود الشخص الذي سيقضي عليه، والذي تتسبب حياة الترف بخلوّه من أية فضيلة.

هـ ـ المعنى والتأثير

لقد صارت دراسة ابن خلدون ممكنة في أواسط القرن التاسع عشر الميلادي (١٨٦٥ م)، حيث برز إعجاب كبير به مستمر إلى حدود الآن، ويعرف ابن خلدون بأنه مؤرخ، لكن إلى حدود ذلك الوقت لم يكن يعترف به كعالم اجتماع، ولا كفيلسوف التاريخ الإسلامي. ولما تم التعرف على مقولاته الاستثنائية، قوبل بحماسة وتشجيع لا محدودين. وعلى الرغم من ذلك فابن خلدون لا يعتبر من وضع الخطوات الأولى **للتاريخ الوضعي**، ذلك لأنه لم يلتزم بمنهجية **المقدمة** في الأجزاء الأخرى من كتابه، كما أنه لا يعتبر رائد هيغل، ولا نيتشه، ولا كونت، ولا سابقاً للمادية التاريخية كما قيل. كما أن للتجربة الخلدونية حدوداً معينة، حيث إن جانباً مهماً من الملاحظين والباحثين حول ابن خلدون، قد أحسوا بإشباع كبير «بوضعيته»، دون التنبيه إلى أنه وظّفها في إطار تجريبي جد مختزل ومحدود: العرب وبربر المغرب. وقد أشار طه حسين إلى أن ابن خلدون لم يستفد من إقامته بمصر للتخفيف من تشاؤمه تجاه الحضارات المدنية، فضلاً عن أنه لم يستفد من تجربته داخل البلاط المسيحي بإشبيلية. بالإضافة إلى هذا وذاك، فموقف ابن خلدون من الأندلس يتميز بالاستياء، حيث إنه في الوقت الذي يؤكد فيه ابن رشد بأن الأندلس قد حضَّرت العرب والبربر وجعلت منهم أعظم رجال، نجد ابن خلدون قد سلك طريقاً معاكساً، ويؤكد أنها جعلت منهم «أثرياء» مخنثين، وجردتهم من عصبيتهم.

إن انتقاد ابن خلدون للحضارة الأندلسية، المدنية والبدوية والتجارية، وسكوته عن الحضارة المصرية، يمثل موقفاً مسبقاً له، وليس استنتاجاً سوسيولوجياً.

على أننا حتى لو قصرنا عمله العظيم هذا في حدوده الحالية، فإن تحليله للواقع التاريخي، وكذلك الاجتماعي، يبقى شيئاً عظيماً، رغم أسبقية تحليلات كل من الفارابي وابن رشد، ومن جهة ثانية فإن اهتمام الفكر الإسلامي به، بعد إعادة اكتشافه، لعب دوراً كبيراً في تحريك عجلة أو [تأسيس] السوسيولوجيا الوضعية، وفلسفة التاريخ في العالم الإسلامي.

المراجع

إن هذا الفصل ليس موجهاً إلى المتخصصين في اللغة العربية ولا إلى الناطقين بها، فهو ذو صفة أولية، تركيبية وموسعة. ولهذا اختزلت هذه المراجع في كتب عامة وشاملة، ومن أجل الاطلاع على البيليوغرافيا المفصلة، يجب الرجوع إلى اللائحة التي تتوفر على بعض المراجع المذكورة.

Alonso, M. *La Teología de Averroes*. Madrid, 1947.

'Ammār, 'Abbas M. *Ibn-Khaldun's Prolegomena to History; the Views of a Muslim Thinker of the 14th Century on the Development of Human Society and on the Rise and Fall of States*. (Thesis, University of Manchester, 1937-1941).

Asín Palacios, Miguel. *La Escatología musulmana en la Divina comedia; Seguida de la Historia y crítica de una polémica*. 2ª ed. Madrid-Granada, 1943. (Publicaciones de las escuelas de estudios árabes de Madrid y Granada)

——. *El Islam cristianizado; Estudio del «sufismo» a través de las obras de Abenarabi de Murcia*. Dibujos de Carlos de Miguel. Madrid: Editorial Plutarco, 1931. New ed., 1981.

——. *Obras escogidas*. Madrid, 1946-. vol. 1.

Avempace. *El Régimen del solitario*. Edición y traducción de Don Miguel Asín Palacios. Madrid, 1946. (Consejo Superior de Investigaciones Científicas. Instituto Miguel Asín. Escuelas de estudios árabes de Madrid y Granada)

Badawi, A. *Histoire de la philosophie en Islam*. Paris, 1972. (Etudes de philosophie; LX)

Corbin, Henri. *Histoire de la philosophie islamique*. Paris: Gallimard, 1966. vol. 1.

Cruz Hernández, Miguel. *Abu-l-Walid Ibn Rušd, Averroes: Vida, obra, pensamiento, influencia*. Córdoba, 1986.

——. *Filosofía hispano-musulmana*. Madrid, 1957. 2 vols. (Asociación española

para la progreso de las ciencias, historia de la filosofía española)

——. *Historia del pensamiento en el mundo islámico*. Madrid: Alianza Editorial, ©1981. 2 vols. (Alianza Universidad Textos; 28-29)

Fakhry, Majid. *A History of Islamic Philosophy*. New York: Columbia University Press, 1983. (Studies in Oriental Culture; no. 5)

——. *Islamic Occasionalism and Its Critique by Averroës and Aquinas*. London: Allen and Unwin, [1958].

Husain, Taha. *La Philosophie sociale d'Ibn-Khaldoun: Etude analytique et critique*. Paris: A. Pedone, 1918.

Ibn al-'Arif. *Maḥāsin al-majālis*. Translated by W. Elliot and S. K. Abdulla. Amsterdam, 1980.

Ibn Ḥazm, Abū Muḥammad 'Alī Ibn Aḥmad. *Los carácteres y la conducta*. Tratado de moral práctica por Abenházam de Córdoba; traducción española por Miguel Asín Palacios. Madrid, 1916.

Ibn Khaldūn, 'Abd al-Raḥmān Ibn Muḥammad. *The Muqaddimah: An Introduction to History*. Translated from the Arabic by Franz Rosenthal. New York; London: Routledge and Kegan Paul, [1967].

Ibn Ṭufayl, Muḥammad Ibn 'Abd al-Malik. *Ḥayy ben Yaqdhān; Roman philosophique d'Ibn Thofail*. Traduit par Leon Gauthier. Alger: Imprimerie orientale, 1900; 2ème éd. rev. augm. et complètement remaniée. Beyrouth: Imprimerie catholique, 1936.

Landau, Rom. *The Philosophy of Ibn 'Arabī*. London: Allen and Unwin, [1959]. (Ethical and Religious Classics of East and West; no. 22)

Mahdi, Muhsin. *Ibn Khaldun's Philosophy of History: A Study in the Philosophic Foundation of the Science of Culture*. London: George Allen and Unwin, [1957].

Multiple Averroès: Actes du colloque international organisé à l'occasion du 850e anniversaire de la naissance d'Averroès, Paris, 20-23 septembre 1976. [Préparée par Jean Jolivet]. Paris: Belles lettres, 1978.

Rabī', Muhammad Mahmoud. *The Political Theory of Ibn Khaldun*. Leiden: E. J. Brill, 1967.

Schmidt, Nathaniel. *Ibn Khaldun, Historian, Sociologist and Philosopher*. New York: Columbia University Press, 1930.

Sharif, M. *A History of Muslim Philosophy: With Short Accounts of Other Disciplines and the Modern Renaissance in Muslim Lands*. Wiesbaden: Harrassowitz, 1963-1966. 2 vols.

Various Authors. *Mahrajan Ibn Rushd*. Algiers, 1978.

فلسفة ابن رشد
تطور إشكالية العقل عند ابن رشد
من الفحص الفيلولوجي إلى النظر الفلسفي

جمال الدين العلوي(*)

مقدمة

إذا كان الحديث عن فلسفة ابن رشد في شمولها وإطلاقها ما يزال إلى يومنا هذا حديثاً سابقاً لأوانه ومطمحاً بعيد المنال، وكان من الصعب بيان ذلك بصورة دقيقة ومقنعة في بحث من هذا الحجم، فقد ارتأينا أنه من المناسب أن نعرض ها هنا لنموذج فريد نحاول من خلاله تقديم المعالم الأولى للأطروحة العامة أو الاستراتيجية الجديدة التي ندعو إليها في فحص المتن الرشدي، ودرس المشروع الفلسفي الذي ينتصر له.

وقد كان من الممكن أن نختار نموذجاً آخر، كأن نعرض على سبيل المثال لإحدى الإشكاليات «الفلسفية»، ونرصد تطور موقف ابن رشد منها في ضوء أعماله المختلفة في ما بعد الطبيعة، أو نلتفت إلى آثاره المنطقية فنعرض لتطور نظرية العلم والبرهان، كما يمكن أن نعرض لغير ذلك مما يمكننا من توضيح الأطروحة التي نصدر عنها في النظر إلى التراث الرشدي، ولكننا آثرنا أن نجعل من تطور إشكالية العقل موضوعاً لهذا البحث نظراً لما كان لها من حظوة في تاريخ الفلسفة الوسيطة، ونظراً أيضاً لاهتمام بعض المعاصرين بها اقتداء بأسلافهم، وهو الأمر الذي من شأنه أن يسمح لنا بالوقوف عن قرب على الآفاق الخصبة التي تفتحها أمامنا هذه المقاربة

(*) كان أستاذاً لتاريخ الفلسفة الإسلامية ورئيساً لقسم الفلسفة وعلم الاجتماع وعلم النفس في جامعة محمد بن عبد الله في فاس.

قام بترجمة هذا الفصل فقير هونزاي.

الجديدة، ويهيئنا في الآن نفسه إلى تقدير ما يمكن أن ننتهي إليه بصدد إشكالات أخرى مما لم يعنَ به الدارسون القدماء والمحدثون.

* * *

لا شك عندنا في ما تحتله إشكالية العقل من منزلة متميزة سواء على مستوى تاريخ الفلسفة بوجه عام، أو على مستوى تاريخ الرشدية بوجه خاص، ولذلك لا نرى داعياً للتأكيد على ذلك في هذا السياق.

وإذا كان قد قُدّر لهذه الإشكالية أن يكون لها ما بعدها دون باقي مكونات الخطاب الرشدي، أعني أن يكون لها تاريخ فريد متميز بخلاف الإشكاليات الرشدية الأخرى التي لم تخلف صدى كبيراً يلتفت إليه، فقد نجد في حقيقة هذه الإشكالية نفسها وفي حجمها ومنزلتها في تراث ابن رشد بكامله ما يفسر هذه الحظوة التاريخية التي انفردت بها، وجعلت منها محوراً مهماً تجمّع حوله تيار فكري هائل أصبح يعرف في ما بعد بالرشدية اللاتينية.

إلا أننا نريد أن نلفت النظر منذ البداية إلى أن الاعتراف بهذه الحقيقة المزدوجة، أعني الاعتراف بمنزلة إشكالية العقل في المتن الرشدي من جهة، وبمنزلتها في تاريخ الفلسفة الوسيطة عند اللاتين من جهة، يجب ألاّ يحملنا على تضخيمها والخروج بها عن حدودها الطبيعية، فنجعل منها قطب الرشدية ومدارها، متوهمين أنها تشكل فعلاً ميزاناً ومعياراً في الحكم عليها وفي مقارنتها بالتيارات الفلسفية التي عاصرتها، كما يذهب إلى ذلك البعض بحماس شديد حتى ليخيّل إلى القارىء أن ما عداها من مسائل وإشكالات إنما هي تهميشات وحواش، وإن الرشدية بكاملها تختزل في نهاية المطاف إلى نظرية في العقل.

نعم، لقد كانت إشكالية العقل محور الرشدية اللاتينية، أو أهم محاورها على الأقل، ولكنها لم تكن محور العمل الرشدي في لغته الأصلية وبيئته الأولى. ومن هنا يجب، في اعتقادنا، أن نقوم بمحاولة أولى تكون الغاية منها قراءة إشكالية العقل داخل المتن الرشدي لا خارجه.

هذا وليس في نيتنا أن نقدم في هذا البحث عرضاً نقدياً لما أُنجز في هذا الصدد، ولكننا نريد أن نقدم مشروع استراتيجية أخرى في النظر إلى تراث ابن رشد من خلال هذا النموذج الفريد الذي تقدمه الأعمال النفسية لأبي الوليد على وجه الخصوص.

وإذا كنا قد اقترحنا في عمل سابق[1] أطروحة عامة في قراءة المتن الرشدي اعتمدنا في وضعها على مسح أفقي لجميع أعمال ابن رشد، وبخاصة الموجود منها في

---

(١) جمال الدين العلوي، المتن الرشدي: مدخل لقراءة جديدة، سلسلة المعرفة الفلسفية؛ ٢٦ (الدار البيضاء: دار توبقال للنشر، ١٩٨٦).

أصله العربي، وذهبنا فيها إلى القول بوجود مراحل متمايزة في الخطاب الرشدي تكاد تكون متطابقة وأنماط الكتابة التي اختيرت تباعاً من المختصرات والجوامع إلى التلاخيص والشروح والمقالات، فإننا نريد ها هنا أن نعود مرة أخرى[٢] إلى امتحان هذه الأطروحة بقصد التعرف عن قرب على مدى إمكانية الحديث عن تطور في إشكالية العقل عند ابن رشد، والوقوف على نوعية هذا التطور وحدوده.

وقبل أن نقدم باختصار بعض الخلاصات التي انتهينا إليها في حوارنا مع المهتمين بهذه الإشكالية[٣] وفي مساءلتنا لنصوص ابن رشد في آن واحد، وهي خلاصات تشكل الإطار العام لما أسميناه استراتيجية أخرى في النظر إلى المتن الرشدي، نريد التذكير بإحدى البديهيات التي تصبح أمراً لا مفكّراً فيه حينما يصاب الباحث بهوس «النظر التركيبي» و«العمق الفلسفي» و«القصد الايديولوجي»، وذلك دون أن ينصت إليها أو يستحضرها لتكبح جماح طموحه الذي وإن كنا نراه مشروعاً ـ فإنه سابق لأوانه بكثير، وهي بديهية توجه نظرنا إلى الوضع الراهن للأبحاث الرشدية المعاصرة، أعني الوضع الذي ما يزال بعيداً عن أن يسمح بالأعمال التركيبية النسقية على خلاف ما عليه الأمر عند المهتمين بالتأريخ للفلسفة الحديثة أو المعاصرة على سبيل المثال[٤].

وهكذا يتبين أن الصعوبات عندنا صعوبات مضاعفة، فهناك من جهة صعوبة القول في هذا الإشكال، إشكال العقل عند ابن رشد، وهي صعوبة خاصة تتجلى في غموض اللغة المستعملة، مما يؤدي إلى تعذر اكتشاف المعاني التي قصد إليها المؤلف، كما تتجلى أيضاً في التباس دلالات المفاهيم وغموضها، وبخاصة عندما يتعلق الأمر بنص مترجم مفقود في لغته الأصلية، كما هو الشأن في القطعة الأساسية التي تشكل البناء العام لنظرية العقل عند فيلسوف قرطبة ومراكش، ونعني بها **الشرح الكبير لكتاب النفس**. وهناك من جهة ثانية صعوبات أعوص تضعها أمامنا الأدوات الأولى للعمل، ونعني بها النصوص التي وضعها ابن رشد في علم النفس، وهي بالجملة ما تزال في عداد المخطوطات فضلاً عما فقد منها في لغته الأصلية، وهو كثير، أما الموجود منها فهو ما يزال غير محقق وفق ما تعارف عليه المهتمون بأصول التحقيق

---

(٢) وضعنا محاولة أخرى في هذا الباب حول «تطور نظرية البرهان عند ابن رشد». وقد ساهمنا بها في «الحلقة الرشدية الأولى»، التي انعقدت في فاس في شهر آذار/مارس ١٩٨٩.

(٣) كان هذا البحث في صياغته الأولى مراجعة نقدية لكتاب: محمد المصباحي، **إشكالية العقل عند ابن رشد** (بيروت: المركز الثقافي العربي، ١٩٨٨).

(٤) تصرف منذ بضع سنين جهود محمودة من أجل إخراج أعمال ابن رشد في لغتها الأصلية وفي ترجماتها العبرية واللاتينية، نأمل أن تنشر قريباً لرفع العائق الأساسي الأول الذي يحول دون تقدم الدراسات الرشدية المعاصرة.

العلمي[٥]، وهو الأمر الذي يتطلب من الباحث أن يقوم أولاً بعمل العالم بفقه اللغة (الفيلولوجي) فيبحث عن النص وعن نسخه لينتقل إلى مرحلة المقابلة قصد الخلوص من جهة إلى نص سليم، وقصد التعرف من جهة أخرى على طبيعة الفروق بين النسخ إلى آخر ما تعارف عليه النظّار في هذا الصدد. ومن هنا يتبيّن أن العمل الفيلولوجي بهذا المستوى الابتدائي هو ما نقصده بما أسميناه بديهية أولى في البحث الرشدي بعامة، وفي النظر إلى إشكالية العقل بخاصة.

ومن هنا يبدو أن هذا العمل هو أول ما ينبغي الشروع في إنجازه لتأسيس كل بحث إشكالي طموح. وما دمنا لم نقطع هذه المرحلة الأولية بعد، فإن كل تطلعاتنا وكل جهودنا لن تؤتي ما نرجوه منها، وقد تكون في أحيان كثيرة غير ذات جدوى. ودون أن نذهب إلى القطع بأن الأبحاث ذات الطابع الفلسفي تأتي متأخرة دوماً عن الأبحاث ذات المنحى الفيلولوجي والتاريخي، فإن واجبنا الآن كباحثين في تاريخ الفلسفة أن نمهد الطريق أمام الفلسفة والنظر الفلسفي وأن نؤسس للدرس الفلسفيّ. ولا سبيل إلى ذلك في اعتقادنا ما لم نلتفت أولاً إلى ضبط الأدوات الأولى التي يقوم عليها كل بحث بما هو بحث ـ أعني أنَّ علينا أن نجمع ما بأيدينا من نصوص بعد تمحيصها وتوثيقها لتتبين لنا حدود طموحنا وحدود النتائج التي قد ننتهي إليها.

وفي هذا الإطار سنعمل أولاً على الوقوف عند النصوص التي تشكّل قوام البحث النفسي عند ابن رشد من أجل تقديم بعض المعطيات الضرورية التي من شأنها أن ترفع الكثير من اللبس والغموض الذي ما يزال يكتنف قراءتنا لها. وسيقتصر

---

(٥) خلّف ابن رشد ما يقرب من عشر مقالات في موضوع النفس والعقل والاتصال، جميعها مفقود في أصله العربي (باستثناء ملحق القول في القوة الناطقة الموجود في نسخة القاهرة من «مختصر» كتاب النفس، وهو ما يشبه أن يكون شرحاً أو شرحاً جزئياً لرسالة الاتصال لابن باجة) ومعظمها غير موجود في الترجمات العبرية واللاتينية، كما وضع ثلاثة نصوص تشكل في اعتقادنا عصب البحث الرشدي في الموضوع هي على التوالي: (أ) المختصر في النفس، وهو موجود في أصله العربي، ومطبوع طبعات متعددة هي أحرى بأن تضلل القارئ من أن ترشده، وفي مقدمتها الطبعة المصرية. (ب) تلخيص كتاب النفس، وهو أيضاً موجود في أصله العربي، وإن كان مكتوباً بحروف عبرية، ولكنه ما يزال مخطوطاً إلى يومنا هذا، بعد أن تعثرت الجهود الأولى لإخراجه. ومن المتوقع أن يصدر قريباً بتحقيق ألفرد ايفري (Alfred Ivry). (ج) شرح كتاب النفس وهو مفقود في لغته الأصلية كما هو معلوم، ولكن توجد شذرات منه في هوامش مخطوط مودينا لتلخيص كتاب النفس، مكتوبة بحروف عبرية.

هذا وقد نشر كالمان بلاند (Kalman P. Bland) منذ سنوات **رسالة في إمكان الاتصال بالعقل الفعال** لابن رشد مع شرح موسى النربوني. Averroës, ***Risāla fī imkān al-ittiṣāl bi'l-'aql al-fa''āl***, edited by Kalman P. Bland (New York: Hebrew Theological Seminary, 1982).

غير أننا لن نعنى بها في هذا البحث.

الفحص ها هنا على **المختصر والتلخيص** فقط لأنهما النصان الموجودان في أصلهما العربي، أمّا **الشرح الكبير** فسنرجىء الحديث عنه بجهة أخرى من النظر إلى فقرة لاحقة عندما نعود إلى تناول مجمل النتاج الرشدي في هذا المجال. وسنحاول أن نتخذ في هذه المرحلة الأولى موقف المحقق للنصوص، بمعنى أننا سنعمل على حصر اهتمامنا في فحص الفصول التي تهم إشكالنا بالذات، كما لو كنا نروم القيام بنشرة علمية لها وفق ما تعارف عليه المهتمون بأصول التحقيق، على أن ننظر في مرحلة ثانية إلى ما قد يكون هناك من تطور في موقف ابن رشد من **المختصر والتلخيص** إلى **الشرح الكبير**، وذلك من خلال إعادة قراءتنا لهذه النصوص في ضوء ما انتهينا إليه في الفقرة الأولى. وهذا هو السبب الذي جعلنا نضع لهذا البحث عنواناً فرعياً بهذه الصيغة «من الفحص الفيلولوجي إلى النظر الفلسفي».

أولاً: المرحلة الأولى

١ ـ «المختصر» في النفس

يقع هذا الكتاب من «الجوامع» و«المختصرات» في منزلة خاصة. فهو في آن واحد نظر في كتاب **النفس** لأرسطو ونظر في التراث النفسي المشّائي، وكأنه يجمع بين **الجوامع والمختصر**[٦]. ومع ذلك فإنه يختلف عن **الجوامع** التي رام فيها ابن رشد، كما زعم، استخلاص للأقاويل العلمية وتجريدها من الأقاويل الجدلية المبثوثة في مؤلفات أرسطو، وذلك لأن كتابنا هذا ليس استخلاصاً للأقويل البرهانية من كتاب **النفس** لأرسطو، بل لا يهمه إخراج آراء أرسطو بالقصد الأول كما فعل في **الجوامع الطبيعية**[٧] وكما صرح بذلك في غير موضع فيه، بقدر ما يهمّه الدفاع عن موقف بعينه بصدد إشكالية العقل، كما سنتبين ذلك في موضعه. إلا أن صعوبة إدماج هذا النص في **الجوامع** لا يذهب بنا إلى حد إدماجه في المختصرات من حيث هي كتابات سابقة على اهتداء صاحبنا إلى أرسطو، وذلك على خلاف ما ذهبنا إليه في **المتن الرشدي**، لأنه يختلف عن **المختصرات** من هذه الجهة.

وكيفما كان الأمر، فإنّ هذا مجرد توضيح أولي أردنا به أن نلمح إلى منزلة الكتاب، وسنعود إلى هذه المسألة في بحث آخر حول «إشكالية المتن الرشدي». أما ما

---

(٦) انظر: العلوي، **المتن الرشدي: مدخل لقراءة جديدة**، حيث فصلنا القول في شروح ابن رشد وبينا منزلة كل صنف من المتن بكامله. وإن كنا قد اتخذنا فيه موقفاً من **المختصر**.

(٧) نقصد: أبو الوليد محمد بن أحمد بن رشد: **جوامع السماع الطبيعي؛ السماء والعالم**، تحقيق جمال الدين العلوي (فاس: كلية الآداب، ١٩٨٤)؛ **الكون والفساد، والآثار العلوية**. ويمكن أن نضيف إليها **جوامع ما بعد الطبيعة**.

نريد الوقوف عنده ها هنا، فهو الصعوبة أو الصعوبات التي تضعها أمامنا قراءة هذا الكتاب، ولنبدأ من حيث تجب البداية فنقول:

إذا كانت هناك صعوبات متعددة في قراءة هذا النص، فإننا نعتقد أن أهمها على الإطلاق صعوبتان اثنتان:

أولاهما، نكتفي بالحديث عنها باختصار إلى أن نعود إليها في موضع لاحق من البحث.

الثانية سنحاول تفصيل القول فيها لأنها تهمنا في ما نحن بصدد بيانه في هذه المرحلة.

أما الصعوبة الأولى فهي صعوبة صياغة النص، ذلك أن ابن رشد ينتقل بك من الحديث عن العقل النظري إلى المعقولات النظرية، ثم إلى هيولى هذه المعقولات وصورتها، مشيراً من جهة إلى المعاني الخيالية ودورها في عملية التعقل، ومختتماً من جهة أخرى بإشكال الاتصال في ضوء ما أثبته ابن باجة في رسالته الشهيرة في الموضوع. وبعبارات أخرى نقول: إن حديث صاحبنا ينطلق أولاً من العقل النظري لينتقل إلى المعقولات النظرية التي جعلت محور الإشكال، وأفردت لها صفحات طوال على حساب المباحث الأخرى. ثم يأتي الحديث بعد ذلك عن العقل الفعّال كتمهيد للنظر في طبيعة العقل الهيولاني ليعود مرة أخرى إلى تحديد طبيعة العقل الفعال ومنه إلى إثارة إشكال الاتصال الذي يختتم به القول في القوة الناطقة.

ولعل أول ما يثير الانتباه ها هنا هو أن تراتب المباحث بالشكل الذي اختاره ابن رشد في مختصره هذا لا يطابق ما أثبته أرسطو في مبحث القوة الناطقة من كتاب **النفس**، وهو ما يدل مرة أخرى على أن الرجل لم يكن ينظر في كتاب المعلم الأول (أرسطو) على النحو الذي اصطنعه في **الجوامع** الأخرى وفي **تلخيص كتاب النفس** و**الشرح الكبير**. ومن هنا كان الكتاب نسيج وحده بالقياس إلى أصناف الشروح الرشدية المعروفة..

أما الصعوبة الثانية فتتلخص في ما تضعه أمامنا نسخ الكتاب المتعددة من جهة[٨] وطبعاته المختلفة من جهة[٩]. وقبل أن نقف على نسخ الكتاب المخطوطة وما تستدعيه من حذر شديد ويقظة مستمرة في قراءتها والمقارنة بينها، نشير إلى أن طبعات

---

(٨) هناك ست نسخ معروفة اليوم: اثنتان في القاهرة وواحدة في مدريد وأخرى في طهران، وخامسة في مكتبة شيستر بيتي وسادسة في حيدر آباد.

(٩) هناك ثلاث طبعات: أبو الوليد محمد بن أحمد بن رشد: **وسائل ابن رشد** (حيدر آباد الدكن: مطبعة دائرة المعارف العثمانية، ١٩٤٧)؛ **تلخيص كتاب النفس**، تحقيق فؤاد الأهواني (مصر: نهضة مصر، ١٩٥٠)، و Averroës, *Epitome de Anima*, edited by Salvador Gómez Nogales (Madrid: Instituto Hispano-Arabe de Cultura, 1985).

هذا الكتاب وبخاصة الطبعة المصرية[١٠] قد ذهبت في إخراجها للنص مذهباً غريباً، حيث عملت على الجمع في المتن بين محتويات النسختين المعتمدتين (نسخة القاهرة ونسخة مدريد) بدل أن تختار واحدة منهما وتضع الأخرى في الهامش لسبب من الأسباب. ونحن نؤكد هذا الأمر ها هنا، لأننا نعتقد أن الفروق بين النسخ هي من الأهمية والخطورة بحيث تستدعي هذا التمييز الضروري، أعني التمييز بين النص كما وضع أول مرة، وبين الزيادات والاستدراكات المضافة إليه في ما بعد، وهي زيادات تقلب الموقف رأساً على عقب، فيختلط على القارىء أمرها ويدخل عليه الغلط في فهمها.

ومن هنا يتبين أن الضرورة تدعونا حين النظر في هذا النص إلى أن نضع بين أيدينا جميع النسخ المتوفرة، لا لما تقتضيه بداهات البحث العلمي وضرورات الأمانة العلمية فقط، ولكن أيضاً نظراً لأن النسخ تقدم في مواضع أساسية تهم إشكالنا هذا بوجه خاص تأويلات متباينة لا يمكن إرجاعها إلى الخلاف العادي المعروف بين نسخ النص الواحد، ولا يمكن فهمها إلا إذا افترضنا أن النص قد خضع في مراحل لاحقة على تأليفه إلى مراجعة وتعديل وإضافة. ونحن إذ نأسف على إثارة مثل هذه الأمور نؤكد مرة أخرى أن الوضع الراهن للبحث الرشدي هو الذي يضطرنا إلى إثارتها اليوم، وهو الأمر الذي كان من الممكن أن نكون في غنى عنه لو قام المحققون لهذا النص بما كان يجب أن ينجزوه، واضعين بذلك أمام الباحثين مادة معرفية سليمة وممحّصة.

وعلى كل حال، فإن الخلاصة الأولى التي ننتهي إليها هي أن قراءة هذا النص كما لو كان كلاً متّسقاً وُضِع بكامله على الصورة التي تقدمها المخطوطات مجتمعة أو مفردة، من شأنها أن تجعلنا نتوه في فهم معاني الكتاب ومقاصده، وأن تجعل الأسئلة والإشكالات تتراقص أمامنا بشكل مزعج لا مخرج منه، إلاّ إذا فصّلنا القول في النص التفصيل المشار إليه، وميّزنا فيه بين صورته الأصلية الأولى وبين ما أضيف إليه، ثم قرأناه في ضوء التلخيص وفي ضوء ما ورد في **الشرح الكبير** بوجه خاص.

وهذا يعني بوضوح أن هناك صورة أو صيغة أولى للكتاب، أو للفصول التي تهم إشكالنا على الأقلّ، تمثل ما انتهى إليه صاحبه عند وضعه أول مرة، وسنشير إلى ملامح هذه الصياغة الأولى في ما بعد. ثم هناك استدراكات وإضافات تنتمي في حقيقتها إلى ما انتهى إليه في كتاباته اللاحقة وفي شرحه الكبير على وجه الخصوص. ولكنه تمّ ادماجها في النص بعد وضعه بزمن غير يسير، وذلك على الرغم من أن ابن رشد يعلن في نسخة من النسخ الموجودة اليوم بين أيدينا، وهي نسخة مدريد، أنه لم

(١٠) أما الطبعتان الأخريان فليستا بأسعد حالاً من هذه الطبعة.

يحذف ما كتبه أولاً عن العقل الهيولاني لأسباب ذكرها في الاستدراك الذي ختم به القول في القوة الناطقة. كما ورد في النسخة المذكورة.

هناك إذن علامات تضع أيدينا على الصياغة الأولى للكتاب، وعلى ما أُضيف إليها، وهي علامات يمكن استخلاصها من خلال فحص النسخ المعروفة اليوم. وإذا كان الناشرون قد تنبهوا أو تنبه بعضهم إلى الفروق بين النسخ، وإلى أن هناك نسخة متقدمة وأخرى متأخرة(١١)، فإنهم لم يتنبهوا إلى تقدير حجم هذه الفروق، وتأويلها على النحو الذي انتهينا إليه، وهو ما سنسعى إلى بيانه الآن.

إن الفحص الدقيق لهذه النسخ، والمقارنة المتأنية بينها، تُفضي بنا إلى التأكيد أن الإضافات التي ينفرد بها بعضها إنما هي استدراكات تنتمي في الحقيقة إلى نصوص لاحقة، أو لنقل إلى مرحلة لاحقة شهدت تحولاً عميقاً في موقف ابن رشد من إشكالية العقل، وهو التحول الذي طرأ بوجه خاص على موقفه من طبيعة العقل النظري، وطبيعة العقل الهيولاني، وعلاقته بالصور الخيالية، وإذا كنا نعلم أن بنية القول النفسي، في هذا المستوى على الأقل، بنية متماسكة إلى درجة أن المساس بواحدٍ من عناصرها هو مساس بالبنية بكاملها، فإن التحول الذي طرأ على موقف ابن رشد من شأنه أن يصيب النسق بكامله. ولهذا دعونا أولاً إلى التنبه في قراءة النص إلى ما يرجع إلى صورته الأولى، وهو الغالب في جميع النسخ، وإلى ما هو استدراك وزيادة أضيفت في مرحلة لاحقة، كما نقف على ذلك في نسخ أخرى. وندعو الآن بالإضافة إلى ما ذكر إلى تبين منزلة هذا النص من الكتابات النفسية الأخرى لابن رشد.

نحن، إذن، أمام خلاصة مهمة تميز بين صورتين اثنتين لهذا **المختصر**(١٢): صورة أولى قديمة متسقة متناسقة الأجزاء تعبّر عن موقف واحد وواضح، وصورة أخيرة تحتفظ بكثير من معالم الصورة الأولى، وتضيف إليها بعض الاستدراكات التي تمثل في بادىء الرأي نشازاً غير مفهوم المعنى، وتضع أمامنا نصاً مختلفاً في غير

---

(١١) ولعل آخر من أشار إلى ذلك من الناشرين هو غوميز نوغاليس في نشرته لهذا المختصر الذي سماه «تلخيصاً» اتباعاً لما فعله الأهواني. وقد أعلن أن نسخة مدريد هي النسخة المتأخرة وهي التي سيعتمدها كما زعم. وقد أتت نشرته لهذا الكتاب في صورة لا تقل سوءاً عن النشرتين السابقتين على الرغم من توفره على نسخ جديدة.

(١٢) يمكن القول بالجملة إن الصورة الأخيرة ينقلها إلينا مخطوط مدريد، وإن الصورة الأولى ينقلها إلينا المخطوطان الآخران، وذلك على الرغم مما بينها من اختلاف، إلى درجة تسمح بالقول إن هناك حلقة وسطى يقدمها مخطوط حيدر آباد. ولكن لنجمل الأمر في صورتين إلى أن يفصل ويدقق ذلك عند إخراج هذا الجزء على الأقل من الكتاب إخراجاً علمياً دقيقاً.

موضع، وهو الاختلاط الذي ذهبنا في رفعه المذهب المشار إليه، أعني القول بوجود مرحلتين في تطوير موقف ابن رشد كما سنبين ذلك في القسم الثاني من هذا البحث.

فما هي، إذن، علامات اختلاف هاتين الصورتين؟ إنها بالجملة ستّ علامات: اثنتان منها تنفرد بهما الصورة الأولى، والأربع الباقية تضيفها الصورة المتأخرة.

أما العلامتان اللتان تنفرد بهما الصورة الأولى دون غيرها فهما:

أولاً: تشبيه الاستعداد الموجود في القوة المتخيلة لقبول المعقولات بعقد اللوح للكتابة، والنفس الموضوعة لهذا الاستعداد بمنزلة اللوح(١٣). والواضح في أجزاء هذا التمثيل ما يوحي بموقف خاص من العقل الهيولاني والمعاني الخيالية ومن العقل النظري أيضاً ـ وهو موقف أبي بكر ابن باجة ـ يختلف عما أورده في التلخيص، ويبتعد كثيراً عما انتهى إليه في الشرح(١٤). ومن البديهي أن نعتبر غياب أو حذف هذا التمثيل في نسخ أخرى علامة أولى على تحول في موقفه من العقل الهيولاني وما يتصل به. ومن هنا لا يجوز عندنا أصلاً الاعتماد على هذا الموضع في بيان موقف ابن رشد، أعني الموضع الذي ذكر فيه هذا التمثيل في النسخة الأولى. ولعل الأمر يزداد امتناعاً عندما سنقف على إخراج آخر لهذا التمثيل في **التلخيص** وعلى إخراج ثالث في **الشرح الكبير**(١٥).

ثانياً: فقرات طوال في آخر القول في القوة الناطقة يلخص في قسمها الأول رسالة الاتصال لابن باجة، أو بالأحرى جزءاً منها، ويضع في القسم الثاني ما يشبه أن يكون تكملة لطريق ابن باجة بما لا يخرج عنها. وأما غيابها أو حذفها في الصياغة الأخيرة فإنه لا يعني إلا أمراً واحداً هو أنه لم يعد يقول بالاتصال على الطريق الباجي. ولعل مما يشهد لذلك أنه لم يعن بالأمر في **التلخيص** على النحو الذي وضعه في هذه الفقرات. ولكن ما يقطع كل شك في هذا الصدد هو ما انتهى إليه في **الشرح الكبير لكتاب النفس**(١٦)، وما عبّر عنه باختصار في مقالتيْ الطاء واللام من

---

(١٣) لا نجد هذا التمثيل في نسخة مدريد، ولا في طبعة حيدر آباد التي اعتمدت مخطوطاً آخر. وهو مأخوذ من مخطوط القاهرة. ولا ندري هل ورد في النسخ الأخرى أو لم يرد لأننا لم نطلع عليها.

(١٤) ولعله لهذا السبب حذفه عند مراجعته لنص **المختصر** في فترة لاحقة على تأليفه بزمن غير يسير.

(١٥) يشير في **الشرح الكبير** إلى أن ابن باجة هو الذي ذهب إلى تشبيه الاستعداد الموجود للقوة المتخيلة لقبول المعقولات (في النفس الموضوعة) باحتفاظ لوح الكتابة للنص المثبت عليه. أو لنقل بعبارة أخرى إن مذهب ابن باجة يتوافق تماماً وهذا التمثيل.

(١٦) انظر: Avicenna, *De Anima*, Latin translation, edited by Crawford, chap. 3, section 36.

شرح ما بعد الطبيعة[١٧].

وأما العلامات التي نرى أنها إضافات واستدراكات تنفرد بها النسخة المتأخرة فمن الممكن أن نحصرها في أربع علامات. أولاها معروفة مشهورة لدى الجميع، لأن ابن رشد صرّح فيها بما يفيد ذلك. والثلاث الأخريات استخلصناها من قراءتنا للنص ومقارنتنا بين نسخه من جهة، وبينه وبين **التلخيص** و**الشرح** على وجه الخصوص من جهة أخرى.

فأمّا أشهر هذه العلامات فهي الاستدراك الذي ختم به القول في القوة الناطقة[١٨]، بعد أن تمّ حذف الفقرات الطوال التي قلنا عنها إنها تلخيص لجزء من **رسالة الاتصال** لابن باجة. وفي هذا الاستدراك يعلن ابن رشد صراحة أن موقفه الوارد في هذا المختصر من العقل الهيولاني ليس صحيحاً، وأن من أراد الوقوف على حقيقة رأيه فعليه **بشرح كتاب النفس**، مشيراً إلى أن أول من قال بذلك الرأي هو ابن باجة فغلّطه. وعلى الرغم من شهرة هذا الاستدراك، فإنه لم يؤخذ مأخذ الجدّ عند الباحثين، ولم يستخلصوا منه ما كان يجب استخلاصه. وهو على كل حال اعتراف صريح بأنه كان يذهب مذهب ابن باجة في العقل، ثم عدل عن ذلك في ما بعد.

وإذا كنا قد أشرنا في ما تقدّم إلى أن بنية القول النفسي، في هذا المستوى على الأقل، بنية متماسكة إذا أصيب منها عنصر تداعت العناصر الأخرى، فإن استدراك ابن رشد المذكور يعني بشكل غير مباشر أنه لم يعد يقول بما أورده عن العقل النظري والمعقولات النظرية كما لم يعد يقول بما ذهب إليه بصدد العقل الهيولاني والمعاني الخيالية.

وإذا بدا للبعض أن هذا الاستدراك لا يحتمل كل هذا الذي قلناه، فإن العلامات الأخرى التي سنأتي على ذكرها تؤكد ذلك تمام التأكيد.

ولعل أهمها وأولاها بالتقديم هو الاستدراك المزدوج المتعلق بالعقل الهيولاني والمعقولات النظرية. فبعد أن كان يذهب في الصياغة الأولى مع ابن باجة إلى أن الاستعداد الموجود في الصور الخيالية لقبول المعقولات هو العقل الهيولاني، ينتقل في استدراكه هذا إلى ما يشبه أن يكون تلخيصاً مجملاً لما انتهى إليه في **الشرح الكبير**، فيؤكد أن العقل الهيولاني هو شيء غير ما تقدم، وأنه ليس استعداداً موجوداً في

---

(١٧) أبو الوليد محمد بن أحمد بن رشد، **تفسير ما بعد الطبيعة**، تحقيق الأب موريس بويج، السلسلة العربية، ٤ ج (بيروت: المطبعة الكاثوليكية، ١٩٣٨ ـ ١٩٥٢)، ج ٢، ص ١٢٣٠ وج ٣، ص ١٤٨٩ ـ ١٤٩٠.

(١٨) تنفرد نسخة مدريد بهذا الاستدراك، كما تنفرد نسخة القاهرة بتلخيص **رسالة الاتصال** لابن باجة. أما طبعة حيدر آباد فلا تورد هذا الاستدراك ولا ذلك التلخيص.

الصور الخيالية، وإنما هو جوهر هو بالقوة جميع المعقولات وهو في نفسه ليس شيئاً من الأشياء. ولو كان الأمر كما تقدم في الرأي الأول، أعني الرأي الذي كان يذهب إليه في الصياغة الأولى، وهو رأي ابن باجة كما ذكرنا، لكان الشيء يقبل نفسه كما قال. ثم يؤكد من جهة أخرى بصدد المعقولات النظرية أنها مرتبطة بموضوعين: أحدهما أزلي هو العقل الهيولاني، والثاني كائن فاسد هو الصور الخيالية. وهذا كما نعلم هو الموقف الذي انتهى إليه في **الشرح الكبير**، وهو على النقيض مما ذهب إليه في الصياغة الأولى حيث انتهى إلى أن هذه المعقولات هيولانية وحادثة وكائنة فاسدة ومتكثرة متغيرة.

وأما رابع الاستدراكات فقد أتى في سياق الحديث عن الاستعداد الذي تنفرد به الصور الخيالية في الإنسان عنها في الحيوان، أعني الاستعداد لقبول المعقولات. وهو وإن كان دون قيمة الاستدراك المزدوج المتقدم، إلا أنه ينبىء عن تحول في موقف الرجل، وإن كان يتعلق في الظاهر بالدور الذي تلعبه الصور الخيالية. وخلاصته أن هذه الصور محركة لا قابلة. ثم ينتهي بعد ذلك إلى التعبير عن قناعة جديدة هي في اعتقادنا من علامات تبلور موقف جديد، وذلك عندما يعلن عدم ارتياحه للمذهبين الرئيسيين اللذين عرفهما تاريخ الأرسطية ـ المشّائية في هذا الصدد[١٩]، مؤكداً أن الحكم بين المذهبين يقتضي قولاً أبسط لا يحتمله هذا **المختصر**. والموقف الجديد المشار إليه يظهر أن التعبير عنه أتى على مرحلتين متعاقبتين: أولاهما يمثلها **التلخيص**، والثانية ينقلها إلينا **الشرح الكبير**، كما سنرى ذلك في القسم الثاني من هذا البحث.

تلك باختصار شديد هي أهم المعطيات التي استخلصناها من قراءتنا لهذا النص الفريد. وهي بالجملة تفضي بنا إلى تبيّن حجم الخطأ في اعتبار هذا **المختصر** نصاً متّسقاً واحداً والنظر إليه كما لو كان الأصل المعتمد في التعرف على طبيعة إشكالية العقل عند ابن رشد. كما تفضي بنا إلى التأكيد أن أبا الوليد كان ينظر إلى إشكالية العقل بوجه عام وإشكالية العقل الهيولاني بوجه خاص بعيون ابن باجة أولاً، أو أنه كان يستمع إلى صوت ابن باجة ثم إلى صوت غيره من المفسرين أكثر مما كان يقرأ أرسطو، وذلك على عكس ما سيفعله في **التلخيص والشرح**، وإن كان الموقف في **التلخيص** أقرب إلى **المختصر** منه إلى **الشرح**.

وإذا أخذنا بهذه الخلاصة فستتبين لنا منزلة النص وحدوده وآفاقه، وسنكون حينئذٍ بين أمرين:

---

(١٩) يقصد مذهب الاسكندر (وابن باجة أيضاً) ومذهب ثيوفراسطس وتامسطيوس وسنقف في التلخيص على كيفية توفيقه بين المذهبين، كما نقف في الشرح على تجاوزه لهما معاً ووضعه لمذهب جديد كان وراء شهرته الكبيرة عند اللاتين.

إما أن نطرحه جانباً في حديث يروم بيان إشكالية العقل عند ابن رشد، لأن هذا البيان يقضي بأن نضرب بأيدينا إلى **الشرح والشرح** وحده، وقد نضع **المختصر والتلخيص** أمامنا على سبيل الاستئناس.

وإما أن نعتبره قطعة أساسية أولى في حديث يحاول أن يتابع تطور الإشكالية عند فيلسوف قرطبة ومراكش. وفي هذه الحالة ستتساوي أمامنا جميع النصوص في مرحلة أولى، وسيفضل واحد منها الآخريات في المرحلة الأخيرة. والرجحان دائماً **للشرح الكبير**.

أما أن نعترف بتطور مواقف ابن رشد من جهة، ونسعى من جهة ثانية إلى بيان طبيعة النسَق الرشدي معتمدين على **المختصر** أكثر من غيره، أو معتمدين عليه مع غيره في مواضع واحدة ومسائل واحدة، فذلك أمر لا يستجيب ولا يتوافق في اعتقادنا مع معطيات النصوص.

٢ ـ تلخيص كتاب النفس

إذا كان هذا **التلخيص** يحتل موقعاً وسطاً بين **المختصر والشرح**، فإنه يبتعد عنهما ويقترب منهما في آن واحد بجهتين مختلفتين ـ فهو من حيث الشكل شرح على **كتاب النفس** لأرسطو، بل أول شروح[٢٠] ابن رشد لهذا الكتاب. ومن هذه الجهة يختلف عن **المختصر** ويقترب من **الشرح** إلى حدّ ما. وهو من حيث المحتوى والمواقف التي اتخذها فيه صاحبه من إشكال العقل بوجه خاص يقترب من **المختصر** ويبتعد عن **الشرح**[٢١].

ومن هنا يتبين لنا منذ البداية أن تلخيصنا هذا في صياغته الأولى قد يصح اعتباره امتداداً طبيعياً **للمختصر الصغير** ولما اتخذ فيه من مواقف، وذلك على الرغم من أنه يسجل بعض التحول في موقف ابن رشد، فضلاً عمّا يتميز به من أسلوب خاص في العرض يجعله نصاً ذا طابع تقريري في جملته.

على أن ما يعنينا ها هنا بالقصد الأول هو النظر إلى ما يضعه هذا النص أمام القارىء من مشاكل وصعوبات، كما فعلنا عند حديثنا عن النص السابق. غير أننا سنجمل القول إجمالاً لأن ما ذكرناه في ما تقدم يصدق على تلخيصنا هذا أيضاً.

---

(٢٠) نقول أول شروح ابن رشد إذا اعتبرنا بعض المقالات التي وضعها شرحاً لبعض ما جاء في كتاب النفس لأرسطو، وإلاّ فهو أحد شرحي ابن رشد، لأن أبا الوليد شرح **كتاب النفس** لأرسطو شرحين هما **التلخيص والشرح الكبير**.

(٢١) يصدق هذا التحديد على **التلخيص** في صياغته الأولى. أما إذا اعتبرنا ما أضيف إليه فمن الممكن أن نقول إنه يشكل حلقة وسطى بين **المختصر والشرح**.

وإذا كان هذا **التلخيص** يختلف عن **المختصر** من حيث عدد النسخ[٢٢]، ومن حيث إنه ما يزال مخطوطاً إلى اليوم، فإن نوعية الصعوبات التي يضعها النصان معاً واحدة، أو تكاد تكون واحدة، وإن لم تكن في **التلخيص** بالحجم نفسه الذي وقفنا عليه في **المختصر**. ولكن هناك أمراً لا بد أن نشير إليه في البداية، وهو أنه إذا كان تعدد نسخ **المختصر** وتباينها علامة من العلامات الأساسية التي اهتدينا بها في ما انتهينا إليه من خلاصات، فإن نسختي **التلخيص** الوحيدتين تكادان تكونان متطابقتين تمام التطابق، ومع ذلك فإننا انتهينا إلى أننا أمام صورتين مختلفتين ومتعاقبتين: أولاهما هي الصورة التي وضع بها الكتاب أول مرة، أو وضعت بها على الأقل الفصول التي تعنينا بوجه خاص. أما الثانية فتمثلها الاستدراكات والإضافات التي زيدت في النص بعد وضعه بزمن غير يسير، على ما بينها من اختلاف سنشير إليه بعد قليل.

غير أن هناك علامة مهمة وردت في المقالة الأولى من الكتاب، وفي المقالة الثالثة أيضاً، كانت بالنسبة إلينا مؤشراً كافياً على أن صاحب النص قد عاد إليه مراجعاً بعد إنجاز **شرحه الكبير**، ولكن هذه العلامة على أهميتها لم تكن كافية وحدها للتأكيد على الخلاصة المشار إليها. ولهذا كان علينا أن نفحص النص فحصاً دقيقاً. وبخاصة المواضع التي أفردت لإشكال العقل، فانتهينا إلى أن هذا التلخيص يقدم فعلاً موقفين متعارضين من طبيعة العقل الهيولاني على وجه الخصوص، لا يمكن بأي حال من الأحوال ومهما تمحّلنا في التأويل أن نذهب إلى أن ابن رشد كان يقول بهما معاً في الفترة التي ألف فيها تلخيصه هذا.

أما الموقف الأوّل من إشكال العقل بعامة وإشكال العقل الهيولاني بخاصة، فمن الممكن أن نقول إنه يميل إلى تبني مذهب الإسكندر، وذلك في حدود القول بأن العقل الهيولاني إنما هو استعداد فقط لا شيء يوجد فيه هذا الاستعداد، مما يعني أننا لا نزعم أن ابن رشد قد أخذ بموقف الاسكندر في إطلاقه، وإنما أخذ بهذه الخلاصة التي انتهى إليها الشارح القديم كما هو معروف. ومن هنا يتبين أن موقف ابن رشد قد شهد تحوّلاً من **المختصر** إلى **التلخيص** وهو تحوّل في حجم انتقاله من القول بمذهب ابن باجة إلى الميل إلى مذهب الاسكندر.

أما الموقف الثاني فهو الذي ينقله إلينا أهم استدراك من الاستدراكات التي أضيفت إلى نص **التلخيص** عند مراجعته في فترة لاحقة. والحق أنه موقف جديد، لأنه يقطع أولاً مع رأيه الأول بأن العقل الهيولاني مجرد استعداد فقط، ويقول عن هذا العقل لأول مرة إنه جوهر مفارق. ولكنه إلى جانب هذا يذهب مذهب التوفيق بين

---

(٢٢) هناك نسختان مخطوطتان لتلخيص كتاب النفس مكتوبتان بحروف عبرية: أولاهما نسخة باريس، والثانية نسخة مودينا في إيطاليا.

رأي الاسكندر ورأي تامسطيوس، وهو ما سمّاه مذهب الجمع على نحو سنبينه في موضعه عندما نقف على منزلة هذا الاستدراك من **المختصر** و**الشرح**.

على أن تلك الاستدراكات أو الإضافات التي قلنا إنها علامات موقف جديد يتجاوز ما ينقله إلينا النص في صورته الأولى، تختلف من حيث الإحالة على **الشرح** كما تختلف من حيث الموضوع. ذلك أن هناك إضافتين تحملان إحالة صريحة على **الشرح الكبير** تتعلق الأولى بالعقل النظري والعقل بالملكة وقد وردت في المقالة الأولى[٢٣]. والمؤكد أن استدراكنا هذا يجمل في كلمات قلائل ما انتهى إليه في **الشرح** من أن العقل النظري غير كائن ولا فاسد، وأن فعله كائن فاسد بفساد الموضوع الذي يفعل فيه. أما الإضافة الثانية فهي دون سابقتها في الأهمية وتتعلق ببيان موقف تامسطيوس من «العقل الذي فينا»[٢٤].

أما الاستدراكان الآخران اللذان لا يحيل فيهما على **الشرح** صراحةً أو ضمناً فيتعلقان معاً بالعقل الهيولاني والعقل الفعال إلى حدّ ما. ولعل مما يدل على أنهما وضعا في فترة واحدة هو أن المتأخر منهما يميل على المتقدم[٢٥]، وهما معاً ينقلان موقفه الجديد من العقل الهيولاني، وإن كان الاستدراك الأخير يكتفي بإجمال الموقف في عبارة واحدة يؤكد فيها أن العقل الذي بالقوة شيء غير القوة والاستعداد، وهو كما نرى على النقيض من الموقف الثابت الذي عبّر عنه غير مرة في صياغته الأولى **للتلخيص**.

وإذا كان الأمر كذلك، فهل يعني هذا أن مراجعة النص قد تمت في فترتين مختلفتين، أولاهما قبل انجاز **الشرح** والثانية بعد ذلك؟ قد يكون الأمر كذلك. ولكن المؤكد عندنا على كل حال هو أن المراجعة التي خضع لها النص بعد وضعه لأول مرة قد حملت إلينا ملامح موقف جديد نعتبره إيذاناً بتحوّل هائل في موقفه من طبيعة العقل الهيولاني، قد لا يبلغ إلى ما انتهى إليه في **الشرح الكبير**، ولكن مع ذلك يقطع بشكل يكاد يكون نهائياً مع موقفه المعبّر عنه في الصياغة الأولى، ومع الموقف الذي يقدمه **المختصر** أيضاً.

---

(٢٣) انظر: أبو الوليد محمد بن أحمد بن رشد، **الشرح الكبير**، مخطوط باريس، الورقة ١١٤ظ.

(٢٤) انظر: المصدر نفسه، الورقة ١٤٧ظ. وذلك على الرغم من أن النص يحتمل قراءتين: أولاهما تعني بصراحة الإحالة إلى الشرح كما قلنا: «على ما بيّناه في شرحنا لكلام أرسطو»، والثانية تعني شرح تامسطيوس «على ما بيّنه في شرح كلام أرسطو». ولكن مما يرجح القراءة الأولى هو أن ابن رشد يسمي عمل تامسطيوس تلخيصاً لا شرحاً.

(٢٥) حول الاستدراك الأول، انظر: المصدر نفسه، الورقة ١٤٤ظ (العمود الثاني) و١٤٤ظ. وحول الاستدراك الثاني انظر الورقة ١٤٨ظ من المخطوط نفسه.

ومن هنا كان **التلخيص** عندنا قطعة أساسية لا يجوز إهمالها أو إغفالها عند النظر إلى إشكالية العقل عند ابن رشد، اللهم إلا إذا كنا نريد الوقوف على الصورة الأخيرة التي انتهت إليها هذه الإشكالية عند فيلسوف قرطبة ومراكش، وفي هذه الحالة يمكن أن نترك **التلخيص** و**المختصر** معاً في صورتيهما الأولى والأخيرة، لأنهما معاً لا غنى فيهما بالقياس إلى **الشرح**. وتلك هي الخلاصة الكبرى التي يفضي إليها النظر في الكتابات النفسية لأبي الوليد[٢٦].

وإذا كان الأمر كذلك، فلنقف عند هذه الخلاصة ولتكن لنا مناسبة لاستعراض مواقف ابن رشد من إشكالية العقل أو من بعض عناصرها بإيجاز شديد من خلال النصوص الثلاثة التي قلنا إنها تشكل عصب البحث عنده، واضعين بذلك، كما وعدنا، ملامح أولى لاستراتيجية مخالفة في النظر إلى المتن الرشدي.

* * *

إذا أعدنا الآن النظر في ما قدّمناه من معطيات، وعملنا على أن نستخلص منها أقصى ما يمكن من نتائج، فقد يذهب بنا القول إلى أن هناك مرحلتين مختلفتين عرفتهما إشكالية العقل عند ابن رشد:

مرحلة أولى يمكن أن ندعوها المرحلة الباجية ـ الاسكندرية، وهي المرحلة التي يمثلها **المختصر** و**التلخيص** في صورتيهما الأولين، أعني بعد صرف النظر عن الإضافات والاستدراكات التي ألحقت بهما عند المراجعة.

ومرحلة ثانية هي ما يصح لنا تسميته بالمرحلة الرشدية، وهي المرحلة التي ينقلها إلينا **الشرح**.

وهما مرحلتان متعارضتان إلى الحد الذي لا يمكن معه الأخذ بهما أو اعتمادهما معاً في تحليل إشكالية العقل عند ابن رشد.

وهكذا نكون أمام واحد من أمرين:

إما أن يكون الغرض هو بيان تطور الإشكالية عند ابن رشد، وفي هذه الحال يمكن اعتماد النصوص الثلاثة، أي القول بالمرحلتين، مع ضبط ذلك في ضوء ما جاء في **التلخيص** بوجه خاص من استدراك قد يمثل حلقة وسطى بين موقف قديم وآخر

---

(٢٦) يبدو من خلال ما تقدم وما سيأتي أننا لا نشاطر ألفرد ايفري محقق تلخيص كتاب النفس رأيه الذي يذهب فيه إلى أن هذا التلخيص ينسخ آراء ابن رشد في الشرح الكبير إلى آخر ما قاله. انظر: ألفرد ايفري، «حول شروح ابن رشد لكتاب أرسطو في النفس،» ورقة قدّمت إلى: الحلقة الرشدية الأولى، فاس، آذار/مارس ١٩٨٩. وسينشر قريباً ضمن أعمال الحلقة.

جديد. أو يكون الغرض هو بيان النسق النفسي لابن رشد، أو لنقل إشكالية العقل، وفي هذه الحال يكون الاعتماد على **المختصر والتلخيص** أمراً لا طائل منه.

أمّا أن نعتمد جميع هذه النصوص، ونخلط بين المراحل مع اعترافنا بتطور موقف ابن رشد من عمل إلى آخر، فهو أمر لا نعتقد مرة أخرى أنه يتوافق ومعطيات النصوص.

وهذا يعني أننا ندعو إلى الوعي بوجود إمكانيتين في النظر إلى هذه الإشكالية، لا إمكانية واحدة. ولكن دعوتنا هذه قائمة على ملاحظة تطوّر، بل تحوّل هائل في موقف ابن رشد، يسمح لنا بأن نرسم خطاً فاصلاً بين مرحلتين تقوم بينهما حلقة وسطى ضعيفة كما سنتبين ذلك في موضعه. ومن أجل بيان أساس هذه الدعوى، ورفعاً لكل لبس أو إبهام، سنحاول أن نتابع باختصار شديد، لا مفر منه في هذا السياق، فحوى المرحلتين المشار إليهما، لنرى في ما بعد إلى ما قد تنتهي إليه من خلاصات. وستكون متابعتنا منحصرة بوجه خاص في مواقف ابن رشد من بعض عناصر الإشكالية وفي مقدمتها العقل الهيولاني والعقل النظري.

ثانياً: المرحلة الباجية ـ الاسكندرية
أو ابن رشد الباجي ـ الإسكندري

يتبين من خلال ما تقدم أن هذه المرحلة مركبة من لحظتين متعاقبتين يمثلهما **المختصر والتلخيص** كما أشرنا إلى ذلك: والسبب الظاهر للجمع بينهما في مرحلة واحدة هو أن هوية النصّين تكاد تكون واحدة أو متقاربة، وذلك على الرغم مما ذُكر بينهما من خلاف، بل على الرغم من أن الإحالة الرئيسية تختلف من الواحد إلى الآخر بقدر اختلاف استراتيجية كل منهما. أما السبب الحقيقي البعيد فهو أن ابن رشد كان ينظر فيهما معاً بعيون الآخرين ويُنصت إلى أصواتهم أكثر مما ينظر هو أو يتكلم. وبعبارة أخرى نقول: إنه كان واقعاً في هذه المرحلة بالذات تحت تأثير ابن باجة أولاً والاسكندر ثانياً، ولم يتخلص من ذلك إلا عند وضعه **الشرح الكبير** الذي يبرز لنا صورة للرجل جديدة، وهي صورة من أُولى سماتها الاستقلال الفكري والتعبير عن مواقف لا تجد سندها عند الآخرين بقدر ما تكون الإحالة فيها على قناعاته الشخصية التي أتت نتيجة مخاض طويل، ومعاناة تكاد تكون وجودية، يستشعرها القارىء في حوار ابن رشد ونقده لمواقف المتقدمين، وهي المواقف التي كان يذهب إلى بعضها في **المختصر والتلخيص**، وكأنه كان يقوم بنقد ذاتي أو تصفية حساب مع مواقفه القديمة. هذا هو السبب الذي جعلنا نجمع بين **المختصر والتلخيص** ونجعل منهما مرحلة واحدة في مقابل المرحلة التي يمثلها **الشرح**. فلننظر إذن إلى لحظتي هذه المرحلة في صورتيهما الخالصتين، ولنبدأ من أولاهما فنقول:

إنه على الرغم من صعوبة قراءة **المختصر** كما ذكرنا، فإن من الممكن القول إن

المحور الرئيسي لتحليلاته هو العقل النظري أو المعقولات النظرية. أما العناصر الأخرى التي تشكل بنية نظر العقل عنده فتكاد تكون مجرد حواشٍ لتوضيح طبيعة المعقولات، وبخاصة العقل الهيولاني والعقل الفعال اللذان يعتبرانً هيولى المعقولات وصورتها كما سنرى، وذلك ما يشكل عمق الاختلاف بينه وبين **التلخيص** من جهة، على ما بين **التلخيص والشرح** من خلاف وعلى ما بين **المختصر والتلخيص** من تقارب.

انتهى ابن رشد في مرحلة أولى من تحليله إلى أن المعقولات تابعة لتغيّر، وهي من ثم ذات هيولى بالضرورة وموجودة أولاً بالقوة وثانياً بالفعل، وهي حادثة فاسدة ومتكثرة بتكثر الموضوعات متعددة بتعددها نظراً لاتصالها اتصالاً ذاتياً بالصور الخيالية. وهو في هذا كما ترى يتابع ابن باجة في ما انتهى إليه في بعض كتاباته وفي مقدمتها **رسالة الاتصال**. ولعله لهذا السبب بالذات لم يعرض لذكر ابن باجة[٢٧]. غير أن ما ينبغي إثارة الانتباه إليه منذ البداية هو أن هذا الموقف الذي يدافع عنه ها هنا بصدد العقل النظري أو المعقولات النظرية بعيد جداً عما انتهى إليه في **الشرح** حيث ذهب إلى أن العقل النظري أزلي من حيث جوهره، كائن فاسد من حيث فعله. أو أن المعقولات بعبارة أخرى مرتبطة بموضوعين أحدهما أزلي، وهو العقل الهيولاني. والثاني كائن فاسد، وهو الصور الخيالية[٢٨]. وهكذا يمكن القول في جميع المواقف التي اتخذها في **المختصر**، وبخاصة ما تعلق منها بالعقل الهيولاني أو بهيولى المعقولات. ذلك أنه عندما ميّز في المعقولات بين صورتها وهيولاها لم يجد صعوبة في التأكيد أن صورتها، وهي العقل الفعال، واحدة غير كائنة ولا فاسدة. وأما عندما نظر في هيولاها فقد وجد خلافاً بين القوم. ولما كان يتبنى موقف ابن باجة فقد رفض المواقف الأخرى، وبخاصة الموقف الذي يذهب إلى أن العقل الهيولاني جوهر أزلي. والسبب عنده في ذلك يرجع إلى التعارض القائم بين القول إن هذا العقل أزلي وإن المعقولات الموجودة فيه حادثة إذ كما يكون الكمال الأول يكون الأخير، وكما يكون الأخير يكون الأول. ولذلك إذا كانت المعقولات حادثة فلا بد أن يكون العقل الهيولاني حادثاً، لأنه ليس شيئاً أكثر من الاستعداد الذي يسبق تشكّل المعقولات. وهذا الاستعداد لّما كان من الأمور التي لا تفارق كان بالضرورة في موضوع، غير أن هذا الموضوع لا يمكن أن يكون جسماً أو عقلاً وإنما هو نفس. وأقرب النفوس إلى أن تكون موضوعاً لهذه المعقولات هو الصور الخيالية، ومن ثم كان الاستعداد

---

(٢٧) من المثير للعجب حقاً أن ابن باجة لم يرد له ذكر في **المختصر** صراحة ولا ضمناً. وأما ذكره في آخر القول في القوة الناطقة في نسخة مدريد وحدها فهو استدراك وضعه ابن رشد بعد تأليف **الشرح الكبير**، كما أشرنا إلى ذلك فيما تقدم.

(٢٨) وقد أجمل موقفه هذا عند مراجعته **المختصر**، وذلك بشكل تقريري سريع.

الموجود في الصور الخيالية لقبول المعقولات هو العقل الهيولاني، أما العقل الذي بالملكة أو العقل النظري فهو تلك المعقولات القائمة فيه بالفعل بعد أن كانت بالقوة. ومن هنا أتى تأويله للمثال الذي ضربه أرسطو في سياق ضبطه لنوع انفعال العقل مشبهاً إياه بانفعال اللوح القابل للكتابة، فأكد أن هذا الاستعداد الموجود في القوة المتخيلة لقبول المعقولات يشبه عقد اللوح والكتابة، والنفس الموضوعة لهذا الاستعداد بمنزلة اللوح، أما الاستعداد فليس شيئاً بالفعل، ولهذا لا يلحقه انفعال أصلاً. وهذا كما ترى لا يعدو أن يكون ترجمة لأقاويل ابن باجة[٢٩]، ذلك أن فيلسوف سرقسطة وفاس هو أول من ذهب، باعتراف ابن رشد نفسه، إلى أن العقل الهيولاني إنما هو استعداد موجود في الصور الخيالية لقبول المعقولات، وذلك قصد تجاوز بعض ما يؤدي إليه موقف الاسكندر من مجالات، ومن ثم فهو ليس شيئاً بالفعل، ولا هو بالأحرى جوهر مفارق أزلي واحد كما سينتهي إلى ذلك في **الشرح**. ومن هنا يتبين مرة أخرى مدى المسافة التي تفصل بين الموقفين، أو لنقل بين المرحلتين، كما يتبين السبب الذي دعا ابن رشد في فترة لاحقة إلى مراجعة هذا المختصر ووضع بعض الاستدراكات التي أشرنا إليها في ما تقدم.

أما المبحث الأخير الذي تناول فيه إشكال الاتصال في ضوء رسالة ابن باجة المشهورة في الموضوع، فإننا لا نرى داعياً إلى الوقوف عنده اختصاراً للبحث، واعتقاداً منا أن الأمر من الوضوح بحيث لا يحتاج إلى مزيد بيان. وأعني بالوضوح تبنّي صاحبنا لموقف ابن باجة من الإشكال. وأما المباحث الواردة في النص، والاستدراكات المضافة إليه، فيكفي ما ذكرناه بصددها. ولننتقل إلى القول باختصار شديد في اللحظة الثانية من هذه المرحلة وهي التي يمثلها **التلخيص** فنقول:

إنه إذا كان مدار البحث في **المختصر** يتمثل في العقل النظري أو المعقولات النظرية، فإن البحث عن طبيعة العقل الهيولاني ودوره في عملية التعقل يحتل المقام الأول في **التلخيص**[٣٠]. وبصرف النظر عن البحث في سبب أو أسباب هذا الاختلاف[٣١] فإنّ ما يلفت النظر حقاً هو ما شهدته هذه اللحظة الثانية من تحول في

---

(٢٩) انظر في ذلك ما نصطلح على تسميته بالكتابات المتأخرة لابن باجة. في مقدمتها **تدبير المتوحّد**، و**رسالة الوداع**، و**رسالة الاتصال**. وإن كانت **رسالة الاتصال** أهم كتاباته في هذا الصدد. انظر: أبو بكر محمد بن يحيى بن باجة، **رسائل ابن باجة الإلهية**، تحقيق ماجد فخري (بيروت: دار النهار، ١٩٦٨).

(٣٠) أعني أن عناية ابن رشد في **التلخيص** بالعقل الهيولاني تفوق عنايته بالأصناف الأخرى، ولا ننسى في هذا الصدد أن **التلخيص** متابعة لنص أرسطو واحترام لتراتب مباحثه على عكس ما عليه الحال في **المختصر**.

(٣١) يأتي في مقدمة هذه الأسباب أن **التلخيص** شرح لمعاني نص أرسطو. ومن ثم كان على ابن رشد أن يخضع لمنطق النص الأصلي وترتيبه.

موقف ابن رشد من إشكالية العقل على العموم وإشكالية العقل الهيولاني على الخصوص. وإذا كنا قد أشرنا إلى حجم هذا التحول ومداه، وأكّدنا أنه بالجملة مجرد انتقال من الأخذ بموقف ابن باجة إلى الميل إلى موقف الاسكندر، وهما موقفان يشتركان في القول بأن العقل الهيولاني استعداد فقط لا جوهر مفارق، على ما بينهما من خلاف بعد ذلك، فإننا نريد الآن أن نقف عن قرب على فحوى هذا التحول من خلال متابعتنا لما ورد في **التلخيص** باختصار شديد، على أن نختتم هذه الفقرة بما نعتبره تحولاً بحقّ في موقف ابن رشد من طبيعة العقل الهيولاني، وذلك في ضوء الاستدراك الأكبر الذي أضافه إلى نص **التلخيص**. وسنتبينّ حينئذٍ حجم هذا التحول الثاني الذي نعتبره علامة أولى على الانقلاب الشامل الذي يسجله **الشرح**، أعني الانقلاب الذي لا يخص العقل الهيولاني وحده بل يشمل عناصر الإشكالية بكاملها، ولهذا يصح اعتباره تحولاً بالمعنى الحقيقي. أما التحول المشار إليه فهو يكاد يكون تحولاً باشتراك الاسم.

يذهب ابن رشد في البداية، متابعاً نص أرسطو بشكل تقريري، إلى أن القوة القابلة للمعقولات غير منفعلة ولا متغيرة، وأن الانفعال فيها إنما هو قبولها للمعقولات، وهي إلى جانب هذا غير مخالطة لصورة من الصور الهيولانية أصلاً. وذلك أن هذه القوة القابلة التي نسميها العقل الهيولاني إذا كانت تعقل الأشياء كلها، أي تقبل صورها كلها، فيجب ألا تكون مخالطة لصورة من الصور. ولو كانت مخالطة لكانت بين أمرين؛ إما أن لا تدرك الصور الأخرى، أعني ما عدا الصورة المخالطة لها، وإما أن تغيّر تلك الصورة المخالطة، أي تغير ما تدركه، ويكون العقل حينئذٍ لا يدرك ماهيات الأشياء على حقائقها.

ولما كان العقل الهيولاني غير مخالط ضرورةً، فإن طبيعته ليست شيئاً غير طبيعة الاستعداد فقط. وهذا يعني أن العقل الذي بالقوة إنما هو استعداد فقط لا شيء يوجد فيه هذا الاستعداد، وهو وإن كان في موضوع فإنه ليس مخالطاً له، ولا يمكن أن يكون الموضوع له عقلاً بالقوة. وبالجملة، فإنه ليس في العقل من معنى الانفعال إلا القبول فقط، أما الموضوع لهذا القبول فليس شيئاً من الأشياء وإنما هو استعداد فقط لقبول المعقولات، وهو قبل أن يستكمل بالمعقولات ليس شيئاً.

وهذا، كما هو معروف، يمثل إحدى الخلاصات الأساسية التي ينتهي إليها موقف الاسكندر من العقل الهيولاني، مما يدل على أن التلخيص في هذا الموضع على الأقل كان ذا نفحة اسكندرية واضحة.

ولعل من العلامات التي تزيد الأمر بياناً ووضوحاً هي تشبيه الاستعداد في العقل بالاستعداد الموجود في اللوح لقبول الكتابة، حيث يؤكد أنه كما أن ذلك الاستعداد الموجود في وجه اللوح ليس مخالطاً للوح كذلك الأمر في العقل مع

المعقولات. وكما أنّ قبول اللوح ليس انفعالاً، كذلك قبول العقل ليس انفعالاً ولا تغيّراً، ومن الواضح أن المثال المضروب ها هنا يختلف عن المثال الوارد في **المختصر**، فالاستعداد هناك كما رأينا كان استعداد الصور الخيالية لقبول المعقولات، أي استعداداً موضوعه النفس المتخيلة، أمّا الاستعداد ها هنا فليس له مقابل، أعني اللوح غير المكتوب، لأن العقل من حيث هو استعداد ليس شيئاً بالفعل. أما اللوح المكتوب فقد يشبّه بالعقل المستكمل بالمعقولات بالفعل، وهذا عقل آخر.

وعلى كل حال، فإن مثال اللوح مناسبة للتعرف على ما أصاب موقف ابن رشد من طبيعة العقل الهيولاني من تطوير وتحول لا من **المختصر** إلى **التلخيص** فقط، بل من **المختصر** و**التلخيص** إلى **الشرح الكبير** الذي سمى فيه الأشياء بمسمياتها ونسب الآراء إلى أصحابها[٣٢]، وانتقد في هذا الإطار بعنف شديد تشبيه العقل بالاستعداد الموجود في اللوح ناسباً إياه إلى الاسكندر، إلى غير ذلك مما سنقف عليه في موضعه.

هذا، ولا بد أن نشير في عجالة إلى مبحثين آخرين يخصان العقل الفعّال من حيث طبيعته **الانطولوجية** ودوره في عملية التعقل والمعرفة.

أما المبحث الأول فإن ابن رشد ينطلق فيه من مصادرة أرسطية تقيم تماثلاً بين العقل والأشياء الطبيعية. وذلك أنه كما أن في جميع أجناس الأمور الطبيعية شيئين اثنين: أولهما قابل والآخر فاعل، والقابل هو بالقوة جميع الأشياء الموجودة من ذلك الجنس، والفاعل يفعل كل شيء في ذلك الجنس[٣٣]، كذلك هو الأمر في العقل. أعني أن هناك عقلاً فاعلاً وعقلاً منفعلاً. وبصرف النظر عما هنالك من خلاف بين ما أورده ها هنا وبين ما سينتهي إليه في **الشرح**، فإن العقل الفعال عنده جوهر مفارق غير كائن ولا فاسد يعقل ذاته عندما يفارقنا ويعقل الأمور الهيولانية عندما يتصل بنا. والعقل والمعقول فيه واحد بخلاف العقل الهيولاني.

أما كيف تتم عملية التعقل، وهو المبحث الثاني، فإن الدور الرئيسيّ فيها للعقل الفعال دون غيره. ومن أجل توضيح هذا الدور يتم تشبيه هذا العقل بالضوء كما فعل أرسطو. وذلك أنه إذا كان الضوء هو الذي ينقل الألوان من القوة إلى الفعل، ويعطي للحدقة المعنى الذي به تقبل الألوان، فكذلك العقل الفعال هو الذي يعطي العقل الهيولاني المعنى الذي به يقبل المعقولات، وينقل المعاني الخيالية إلى أن تصبح

---

(٣٢) يمكن أن نقول في ضوء ما ورد في **الشرح** أن التمثيل كما ورد في **المختصر** هو لابن باجة، أما التمثيل الوارد في **التلخيص** فهو للاسكندر. وهذا تصريح من ابن رشد في **الشرح** بأنه كان يذهب في **المختصر** مذهب ابن باجة، وفي **التلخيص** كان يميل إلى موقف الإسكندر.

(٣٣) لننتبه ها هنا إلى تسمية العقل الهيولاني بالعقل المنفعل، ولنسجل ها هنا أيضاً هذه القسمة الثنائية إلى فاعل ومنفعل إلى أن نقارن ذلك بما سيورده في **الشرح الكبير**.

معقولات بالفعل بعد أن كانت معقولات بالقوة. وهذا الوصف، وإن كان قريباً في جملته مما سينتهي إليه في **الشرح**، إلا أن طابعه التقريري السريع يتركنا أمام صعوبات وشكوك لا يمكن أن تجد حلولاً لها في ما وضعه في **التلخيص**.

وإذا كان ما عرضنا له باختصار شديد يشكّل أهم الخلاصات التي انتهى إليها في **تلخيصه** هذا، فإن هناك وجهاً آخر لهذا النص يجعل منه حلقة وسطى بين المرحلتين الأولى والثانية. ومن ثم أمكن أن ننظر إليه بجهتين: فهو من جهة يشكل مع **المختصر** المرحلة الأولى في تطور النسق النفسي لابن رشد، وهو من جهة أخرى يمثل جسراً عبر منه أبو الوليد إلى آفاق أخرى جديدة وإلى صيغة أخرى أو صورة أخرى لإشكالية العقل بوجه عام. والواضح من خلال ما قيل في ما سبق هو أن ما يسمح بالنظر إليه من الجهتين المذكورتين هو نوعية الاستدراك الذي أضيف إلى النص الأصلي عند مراجعته. وهو كما قلنا استدراك يختلف عن الاستدراكات الأخرى التي أضيفت إليه وإلى **المختصر** أيضاً، لأن تلك الاستدراكات بالجملة تميل إلى ما انتهى إليه في **الشرح**، أما استدراكنا هذا فهو نقلة أولى أو تحول عن الموقف القديم، أعني الموقف الذي كان يرى أن العقل الهيولاني إنما هو استعداد فقط سواء على رأي ابن باجة أو مذهب الاسكندر، ولكن هذا التحول لا يرقى مع ذلك إلى الموقف الجديد الذي عبّر عنه في **الشرح الكبير**. فلننظر إذن إلى فحوى هذه الإضافة أو هذا الاستدراك الذي سيكون بالنسبة إلينا مدخلاً إلى القول في المرحلة الثانية، وإن كان موضوعه منحصراً في محاولة تحديد طبيعة العقل الهيولاني دون باقي العناصر المكونة لبنية الإشكالية العامة.

الملاحظ منذ البداية هو أن الجديد في هذه الإضافة هو وعيه بالصعوبات والمحالات التي ينتهي إليها موقف الاسكندر الذي كان يقول به هو، وكذلك الموقف المقابل الذي ينسب إلى تامسطيوس وغيره من قدماء المفسرين. ولذلك نراه يقصد إلى وضع رأي توفيقي، يزعم أنه المذهب الحق لأرسطو، يحاول من خلاله أن يتجاوز المحالات التي يؤدي إليها المذهبان معاً.

وهكذا نجده يذهب إلى أن العقل الهيولاني استعداد مجرد من الصور الهيولانية، كما يقول الاسكندر، ولكنه أيضاً جوهر مفارق متلبس بهذا الاستعداد. بمعنى أن هذا الاستعداد الموجود في الإنسان إنما هو أمر لحق هذا الجوهر المفارق من جهة اتصاله بالإنسان، لا أن الاستعداد موجود في طبيعة هذا المفارق، كما زعم المفسرون، ولا هو استعداد محض، كما زعم الاسكندر.

إن العقل الهيولاني، إذن، إنما هو نتيجة اتصال جوهر مفارق بالاستعداد الموجود في الإنسان، أو هو مركب كما يقول من الاستعداد ومن العقل المتصل بهذا الاستعداد. ولنا أن نتساءل عن معنى هذا المركب وذلك الاستعداد، وعن هذا الجوهر

المفارق المتصل بالاستعداد. أما الجوهر المفارق فلا شك أن المقصود به ها هنا هو العقل الفعال، وذلك أن هذا العقل يكون فعالاً عندما لا يكون متصلاً بنا، ويصبح عقلاً بالقوة أو عقلاً مستعداً في حال الاتصال. وهكذا ينقلب جوهر العقل الفعال حينما يتلبس بالاستعداد الموجود فينا من الفعل إلى القوة والاستعداد، كما ينقلب فعله من حال إلى آخر، وبعبارات أخرى يمكن أن نقول إن العقل الفعال ينقلب عقلاً هيولانياً والهيولاني ينقلب فعالاً. والسبب الظاهر لذلك هو أنه يميل إلى القول بأن العقل شيء واحد له من النفس فعلان: أحدهما فعل المعقولات، والآخر قبولها.

على أنه إذا اعتبرنا معنى الجوهر المفارق ها هنا معنى واضحاً، فإن الاستعداد الموجود في الإنسان يظل أمراً غامضاً، فنحن لا ندري هل هو عقل أو نفس، وهل هو مخالط لقوة في جسم أو غير مخالط. وذلك لأن صاحبنا لا يعنى بتحديد طبيعة هذا الاستعداد ويكتفي بالإقرار بوجوده، وكأن الأمر لا يحتاج إلى بيان. ولذلك فنحن لا ندري معنىً لقوله إن العقل الهيولاني مركب من الاستعداد ومن العقل المتصل بهذا الاستعداد، اللهم إلا إذا ذهبنا إلى أن العقل الهيولاني ليس في ذاته جوهراً مفارقاً، على عكس ما سيتم الإقرار به في **الشرح**، حيث يتم التمييز بين العقل الفعال والعقل الهيولاني باعتبارهما جوهرين مفارقين غير كائنين ولا فاسدين. كما أنا لا ندري أيضاً هل تحدث في هذا الاستدراك عن العقل الهيولاني أم عن العقل الفعال؟[٣٤].

وكيفما كان الأمر فهذا هو المذهب الجديد الذي رأى فيه المذهب الحق الذي هو مذهب أرسطو، وسماه مذهب الجمع بين رأي الاسكندر وبين رأي غيره من المفسرين في العقل الهيولاني. وقد اعتقد ابن رشد أن من شأن الجمع بين الرأيين، على النحو الذي ذكره، أن يتجاوز المحالات التي يؤدي إليها الرأيان معاً، وذلك أنه يتخلص من جهة، كما يقول، من أن يضع شيئاً مفارقاً هو في جوهره استعداد ما، لأنه وضع أن هذا الاستعداد إنما هو موجود لهذا المفارق من قبل اتصاله بالإنسان لا من قبل طبيعته، ويتخلص من جهة أخرى من وضع العقل بالقوة مجرد استعداد فقط، لأنه وضع أن هنالك مفارقاً يلحقه هذا الاستعداد بنوع من العرض.

إلا أن الجمع الذي رام تحقيقه بين المذهبين جمع زائف، فضلاً عما يضعه من مُحالات وشكوك. ولعله لهذا السبب لم يرافق صاحبنا طويلاً، إذ سرعان ما تبين زيفه وتهافته، فألغاه بشكل قاطع، وانتهى في **الشرح الكبير** إلى موقفه الجديد، دون أن يكلف نفسه عناء الإحالة عليه باعتباره مذهباً بين المذاهب، واتجه إلى ابن باجة

---

(٣٤) نقصد أن حديثه هو في نهاية التحليل حديث عن العقل الفعال. أما العقل الهيولاني فهو اتصال العقل الفعال بالاستعداد الموجود في الإنسان، ولذلك لم يكن استعداداً فقط ولا جوهراً مفارقاً فحسب. وذلك على الرغم من أنه يجمع في العقل الهيولاني بين الاستعداد والمفارقة على النحو الذي زعم.

والاسكندر وتامسطيوس، فصرف آراء البعض إلى البعض الآخر، وقابل كل ذلك بمعاني النص الأرسطي الذي يمثل عنده قطب الرحى، فانتهى من ذلك إلى مذهب جديد سيقدّر له أن يجد صدى كبيراً في عقول متفلسفة اللاتين ابتداء من أواسط القرن الثالث عشر.

وعلى كل حال، فتلك هي باختصار ملامح الموقف الجديد الذي حمله الاستدراك المشار إليه، عرضنا لها في خاتمة حديثنا عن المرحلة الأولى، وذلك باعتبارها حلقة وسطى أو جسراً يصل بين المرحلتين. غير أننا نريد التأكيد ها هنا على أن هذا الموقف الجديد من العقل الهيولاني بوجه خاص إنما هو حلقة من الحلقات التي تنقلنا إلى المرحلة الأخيرة وعلينا أن نكشف عن باقي الحلقات الأخرى. وتلك مهمة ثانية.

ثالثاً: المرحلة الرشدية أو ابن رشد الرشدي

تأتي هذه المرحلة بعد رحلة طويلة وشاقة دامت أكثر من ثلاثين سنة قضاها أبو الوليد في صحبة دائمة وتأمل مستمر للنص الأرسطي، وفي حوار متواصل مع كثير من رموز تاريخ الفلسفة من أجل الإمساك بالحق في ذاته كما تراءى له متطابقاً مع المذهب الحق لأرسطو.

وإذا كنا قد ذهبنا في عمل سابق(٣٥) إلى بيان منزلة هذه المرحلة من مسيرة ابن رشد الفلسفية الطويلة، وذلك من خلال الوقوف على منزلة الشروح من متنه الفلسفي بشكل عام، فإن من الممكن القول ها هنا إن شرح **كتاب النفس** الذي يمثل كما قلنا قمة انتاج ابن رشد في مجال علم النفس، يعدّ واحداً من النماذج الأساسية في التعرف عن قرب على طبيعة هذه المرحلة التي عبّر فيها ابن رشد بحق عن إسهامه الفلسفي الخالص.

وإذا كنا نلحظ في **شرح كتاب النفس** في المواضع التي تعنينا أكثر من غيرها نقداً عنيفاً لمواقف الشراح القدماء والمحدثين، ورفضاً قاطعاً لآراء الاسكندري أولاً وابن باجة ثانياً، فإن ذلك لا يرجع إلى أهمية سلفيه هذين فحسب، وإنما يرجع قبل ذلك إلى كونه كان يقوم بتصفية حساب مع قناعاته السابقة، وهي قناعات اسكندرية - باجية كما رأينا في متابعتنا **للمختصر والتلخيص**، أو هي قناعات تشكلت لديه في ضوء إعجابه واستلهامه وتقليده أيضاً لابن باجة أولاً وللاسكندر ثانياً. وهذا الأمر يذكّرنا بما فعله في **شرح البرهان** حيث خصّ أبا نصر الفارابي، بأعنف انتقاداته دون سائر أسلافه المناطقة، لِما كان للمعلم الثاني عند صاحبنا من منزلة خاصة في كتاباته

---

(٣٥) انظر: العلوي، **المتن الرشدي: مدخل لقراءة جديدة**.

المتقدمة، وفي **مختصر البرهان** بوجه خاص[٣٦]. ومن هنا يتبين أن شرح **كتاب النفس** إذا كان يمثل بحق مرحلة جديدة في تطور النسق النفسي لابن رشد، وهي المرحلة التي اتخذت فيها إشكالية العقل عنده صورتها الأخيرة، فإنه يكاد يكون إلغاء شبه تام لما وضعه في **المختصر والتلخيص**، وهما نصّان فقيران متواضعان بالقياس إلى **شرحه** هذا.

غير أنه ينبغي علينا ها هنا أن نشير إلى أن حديثنا عن **الشرح** سيختلف عن أحاديثنا السابقة عن **المختصر والتلخيص** وذلك لسبب واضح هو أننا لا نملك بين أيدينا النص العربي الأصلي لهذا الشرح. ولذلك سيكون معتمدنا أساساً على الفصول التي نقلت إلى الفرنسية عن الترجمة اللاتينية[٣٧]، وعلى بعض الشذرات التي استطعنا أن نقف عليها في هوامش نسخة مكتبة مودينا من مخطوط **تلخيص كتاب النفس**. ولهذا سنكتفي بالإشارة باختصار شديد إلى بعض المعطيات العامة التي نرجو أن تكون مؤشراً كافياً ومقنعاً على ما لحق مواقف صاحبنا من انقلاب وتحول شامل، دعماً للأطروحة التي ندافع عنها في هذا البحث.

كان لا بد أن ينعكس مناخ **الشرح** على وجهة الموقف الجديد فيأتي جديداً أيضاً في نسيجه وفي مسائله، وأن يفصح عما كان غامضاً أو مضمراً، وأن يكشف عن مسائل جديدة لم يكن مفكراً فيها من قبل. فلنتابع إذن بعض ما انتهى إليه، وذلك في الحدود التي أوضحناها، فنقول:

إن أول ملاحظة يمكن سوقها في البداية هي أن العقل الهيولاني ثم العقل النظري[٣٨] يشكل مركز الإشكالية في هذا النص[٣٩]. وإذا كان من البيّن أن الحديث عن العقل الهيولاني في انفصال عن القوى الأخرى أمر متعذر، فإن من الممكن القول بأن التحول الذي لحق الموقف لم يمسّ العقل الهيولاني وحده ولا العقل النظري وحده أيضاً، كما وقفنا على ذلك قبل في **المختصر والتلخيص**، بل شمل البنية بكاملها: من العقل والمعقولات النظرية إلى العقل الفعال والمعاني الخيالية، سواء تعلق الأمر بأدوارها المعرفية أو أوضاعها الأنطولوجية. ولهذا سيكون الحديث عن العقل الهيولاني مرتبطاً

---

(٣٦) انظر: جمال الدين العلوي، «تطور نظرية البرهان عند ابن خلدون،» ورقة قدّمت إلى: الحلقة الرشدية الأولى، فاس، آذار/مارس ١٩٨٩. وسينشر قريباً ضمن أعمال الحلقة.

(٣٧) وهي الترجمة التي أنجزها آلان غريفاتون (Alain Griffaton) بمساعدة محمد المصباحي وقد نشرت على حلقتين في: **مجلة كلية الآداب** (فاس)، العددان ٤ ـ ٥ (١٩٨١ ـ ١٩٨٢)، العدد ٦ (١٩٨٢ ـ ١٩٨٣) وهي تغطي تحقيق كراوفورد (Crawford)، ص ٣٧٩ ـ ٤٥٤.

(٣٨) هناك إلى جانب هذا اهتمام خاص بالعقل الفعال ثم بإشكال الاتصال بالعقل الفعال.

(٣٩) Avicenna, *De Anima*, Latin translation, edited by Crawford, chap. 3, sections 5-20 and 36.

بمظاهر العقل الأخرى. فلنبدأ من البداية فنقول:

إذا كان العقل الهيولاني لا ينفعل انفعالاً شبيهاً بالحس، ولا يعرف تغيراً مماثلاً لما يعرفه الحس، وكان معنى الانفعال فيه هو القبول فقط، فإنه مع ذلك يعد من جنس القوى المنفعلة تمييزاً له عن العقل الفعال. غير أنه مع ذلك ليس جسماً ولا قوة في جسم. وإذا كان الأمر كذلك فهو إذن جوهر قابل لجميع الصور دون أن يكون هو نفسه صورة من الصور التي يقبلها، وذلك لأن الصور الهيولانية غير مفارقة، أما هو فبسيط ومفارق، وليس له طبيعة تخصُّ سوى أنه موجود بالقوة، أي أنه بالقوة جميع المعقولات الهيولانية الكلية، أما بالفعل فليس هو شيئاً قبل أن يعقل[٤٠]. ومن هنا يختلف عن الهيولى الأولى غير العاقلة التي تقبل الصور الجزئية، كما يختلف عن الصورة والمادة والمركب منهما، ومن ثم يشكل نمطاً خاصاً من الوجود. وإذا قلنا إنه موجود بالقوة فإن ذلك لا يعني انه ليس شيئاً محدّداً أو جوهراً، وذلك لأن القول بأن القابل لا يمكن أن يقوم فيه بالفعل ما يقبله لا يمكن أن يؤخذ بإطلاق بل بتقييد. ومن ثم فليس من الضروري ألا يكون القابل شيئاً محدداً بالفعل، وإنما الشرط هو ألا يوجد فيه بالفعل ما يقبله.

غير أن الصعوبة الأولى التي تعترضنا في فهم طبيعة هذا العقل هي كيف يكون من جنس القوى المنفعلة ويكون في الآن نفسه بسيطاً ومفارقاً وغير مخالط للجسم؟ ثم إذا قلنا إنه مفارق وبسيط، فهل العقل والمعقول فيه واحد كالشأن في العقل الفعال والعقول المفارقة؟ وهذه صعوبة ثانية.

أما عن الصعوبة الأولى فالحل يكمن في تحديد مفهوم الانفعال في العقل الهيولاني، وهو مفهوم يختلف معناه عن الانفعال المستعمل في الأمور الهيولانية. إن الانفعال في العقل الهيولاني هو قبول دون تغيّر، شبيه بقبول اللوح للكتابة، بمعنى أن الاستعداد في العقل الهيولاني شبيه باللوح الذي يقبل الكتابة دون أن يلحقه أي انفعال أو تغير. وكما أن اللوح لا يحمل أي كتابة بالفعل ولا بالقوة القريبة من الفعل، كذلك العقل الهيولاني لا يضم بالفعل ولا بالقوة القريبة من الفعل أي صورة من الصور المعقولة التي يقبلها. ومن الخطأ أن نقول مع الاسكندر إن العقل الهيولاني شبيه بالاستعداد الموجود في اللوح لا باللوح من حيث هو مستعد[٤١] وذلك أنه من الواجب أن نعرف طبيعة المستعد أولاً ليتم لنا التعرف على طبيعة الاستعداد. هذا إلى

---

(٤٠) المصدر نفسه، المقالة ٣، الفصل ٤. انظر أيضاً الفصل ٥.

(٤١) هذا الرأي الذي ينسب إلى الاسكندر هنا هو ما كان يذهب إليه في التلخيص كما أشرنا في ما تقدم.

أن العقل الهيولاني ليس استعداداً فحسب. وابن رشد ها هنا كما نرى لا ينتقد موقف الإسكندر فحسب، بل يرمي بتلخيصه جانباً، كما سيطرح المختصر للمرة الأخيرة حينما يؤكد مرة أخرى أن الاستعداد في العقل مختلف عن جميع الاستعدادات الأخرى، ذلك لأنه لا يحمل أي معقول لا بالفعل ولا بالقوة، وهو ليس جسماً، ولا قوة في جسم ولا هو استعداد موجود في الصور الخيالية، لأنه لو كان كذلك لأدّى الأمر إلى محالات كثيرة من بينها انه سيكون قوة من جسم، وسيقبل العقل نفسه، إلى غير ذلك من المحالات التي عددها[٤٢].

وأما عن الصعوبة الأخرى، فإنه يؤكد أن العقل الهيولاني شبيه بقوى التعقل الأخرى أكثر من شبهه بالعقول المفارقة مع فارق مهم هو أنه في ذاته عقل موجود بالفعل أما الأخريات فعقول بالقوة. وإن كان هذا لا يمنعه من التصريح بأن العقل الهيولاني يحتل الرتبة الأخيرة بين العقول المفارقة، لأن فعله أقل من فعلها ولأنه أكثر شبهاً بالانفعال منه بالفعل، ومن هذه الجهة يختلف عن العقل الفعال[٤٣].

غير أن مظاهر الجدّة في الأطروحة الرشدية بصدد العقل الهيولاني، في هذه المرحلة التي يمثلها الشرح، لا تقف عند هذه التحديدات الأولية، بل تذهب أبعد من ذلك معلنة في جرأة كبيرة أزلية هذا العقل ووحدته بالنسبة للنوع الإنساني. وفي ذلك تكمن جدّتها بل ثورتها على مواقفه السابقة ومواقف أسلافه. وسيكون من الصعب جداً في هذا السياق أن نقوم بتحليل مفصل لهذه الأطروحة ولذلك نكتفي باستحضارها بهذه الصورة التقريرية، موجهين نظرنا في اختصار شديد إلى التعرف على ما سيلحقها من تحول وانقلاب نتيجة لهذا الموقف الجديد. وهنا لا بد أن نقترب مرة أخرى من مناخ النص، مناخ الحوار والنقد والتصفية، تصفية الحساب مع جملة من الرواسب القديمة.

إذا كان ابن رشد قد قطع بشكل نهائي مع موقف الاسكندر من العقل الهيولاني، وهو الموقف الذي انتصر له بشكل من الأشكال في أعماله السابقة، وكذلك مذهب ابن باجة كما رأينا، فإننا نجده ها هنا يلتفت إلى نقد المذهب الآخر، مذهب تامسطيوس وغيره بصدد العقل النظري والعقل الفعال[٤٤]. وخلاصة ذلك أن تامسطيوس حينما يذهب إلى أن العقل النظري الذي هو نتاج اتصال العقل الفعال والعقل الهيولاني فينا عقل أزلي، لأن العقلين الأولين أزليان، فإنه يخرج عن مذهب

---

(٤٢) انظر: المصدر نفسه، الفصول ٤ ـ ٥، ١٤ و١٩.

(٤٣) انظر: المصدر نفسه، الفصول ١٣ و١٥ ـ ١٦. هذا وقد اعتمدنا في هذه الخلاصات السريعة على الفصول العشرين الأولى من شرح المقالة ٣ من: المصدر نفسه.

(٤٤) انظر: المصدر نفسه، المقالة ٣، الفصل ٥. انظر أيضاً الفصل ٢٠.

أرسطو ويعارض الحق في ذاته. وإذا كان ابن رشد قد سبق له أن انتقد هذا الموقف في المختصر، فإنه كان ينطلق في انتقاده إمّا من تبنّيه للموقف الباجي أو الموقف الإسكندري، أما الآن فإنه يرفضه انطلاقاً من موقف جديد ومن تصور جديد لشبكة العلاقات التي تقتضيها عملية التعقل في ذاتها، ويقتضيها الوضع الانطولوجي للعقل الهيولاني والعقل الفعال، والدور الذي تلعبه المعاني الخيالية، وهو ما أهمله مذهب هؤلاء فانتهوا إلى القول بأزلية العقل النظري، وهو قول يؤدي إلى محالات قد تعصف في نهاية الأمر بالتعقل والعقل في ذاته.

نعم، إن العقل هو نتاج العقل الهيولاني والعقل الفعال، ولكنه غيرهما. ولما كان المركب من شيئين أزليين لا بد أن يكون هو نفسه أزلياً بل واحداً، شأنه في ذلك شأن الهيولاني والفعال، فإن هناك عنصراً آخر يهمله هؤلاء، أعني تامسطيوس ومن يذهب مذهبه، هو الصور الخيالية وما تلعبه من دور حاسم في عملية التعقل. ومن هذه الجهة، أعني من جهة ارتباط العقل النظري، وفعله على الخصوص، بالمعاني الخيالية كان فاسداً ومتعدداً بفساد وتعدد تلك المعاني. وهذا الارتباط الضروري شبيه بالارتباط القائم بين الحواس والمحسوسات، فكما أن الحواس لا تدرك شيئاً دون حضور المحسوس، كذلك هذه القوة العاقلة لا تعقل شيئاً دون خيال. فالعقل والمعقولات إذن من هذه الجهة حادثة وكائنة فاسدة.

ولكن كيف نتصور أن تكون المعقولات حادثة والعقل أزلياً؟ وكيف يتوافق ذلك مع القول بأن العقل الهيولاني أزلي وواحد؟ وبعبارات أُخرى نقول: إذا كان العقل الهيولاني هو الكمال الأول للإنسان والعقل النظري هو الكمال الأخير، وكان الإنسان كائناً فاسداً بكماله الأخير، فإنه ينبغي أن يكون كذلك بكماله الأول. وهذا يناقض ما انتهينا إليه، ويؤدي إلى محالات وإشكالات قد تؤدي إلى القول بأن العقل الهيولاني جسم أو قوة من جسم، وهو ما حسمنا أمره منذ البداية حين أكدنا أن هذا العقل غير كائن ولا فاسد. وإذا قلنا إن الكمال الأول واحد في النوع البشري وغير متعدد، فإنه تعترضنا صعوبات وإشكالات لا مخرج منها إلا إذا قلنا إن هذا الكمال معنى شخصي في هيولى، فاسد متعدد بتعدد الأفراد. فكيف نحلّ هذه الصعوبة؟ وما هي طبيعة العقل النظري والمعقولات النظرية مع القول بأن العقل الهيولاني واحد وأزلي؟

أما موقف الاسكندر الذي يحل الصعوبة بالقول إن العقل الهيولاني كائن فاسد وقوة متكونة عن مزيج، فقد تم رفضه بشكل قاطع، كما تم رفض موقف ابن باجة الذي سقط في تناقض ظاهر، وإن حاول أن يتجاوز الصعوبات التي تعترض رأي الاسكندر. وهكذا يبدو أن جميع الآراء فاسدة، وألا مخرج من ذلك إلا بالقول إن للمعقولات النظرية عنصرين: أولهما حادث. والثاني أزلي، الأول يجعلها صادقة والثاني يجعلها أحد الموجودات، الأول هو الصور الخيالية والثاني هو العقل الهيولاني.

وهكذا فإن المعاني أو الصور الخيالية تحرّك العقل بعد أن ينقلها العقل الفعال من كونها معقولات بالقوة إلى أن تصبح معقولات بالفعل.

ومن هنا نخلص مع ابن رشد إلى إمكان النظر إلى المعقولات بالفعل من جهتين: فمن جهة الموضوع الذي يجعلها صادقة هي كائنة فاسدة، ومن جهة العقل الهيولاني الذي يجعلها أحد موجودات العالم هي أزلية. فهي إذن كائنة فاسدة وأزلية في آن واحد بجهتين مختلفتين. وبعبارات أخرى نقول إن العقل النظري أزلي من حيث ذاته كائن فاسد من حيث فعله. وبهذا الحل نتجاوز جميع الصعوبات والمحالات التي تضعها مذاهب المفسرين في العقل، كما ينتهي إلى ذلك صاحبنا بكثير من الاعتزاز بهذا الكشف الخطير الذي حققه وأنقذ به أطروحته المركزية في وحدة العقل وأزليته[٤٥].

خاتمة

تلك باختصار شديد بعض المعطيات التي انتزعناها انتزاعاً من سياقها، عرضناها في صورتها الخام دون أن نعمل على مساءلتها وتحليلها والكشف عن مواطن قوتها وضعفها. ولعل ما يشفع في ذلك هو أن القصد كان هو التعرف بشكل عام على طبيعة التحول أو الانقلاب الذي عرفته إشكالية العقل عند ابن رشد في مرحلة الشرح بالقياس إلى ما تمّ في المرحلة السابقة. وإذا كان هذا الفرض السريع قد حقق ما قصد إليه فقد يشفع لنا في ما نكون قد وقعنا فيه من سهو أو خطأ أو تسرع في العرض والتحليل.

ومهما يكن من أمر فقد تأكدنا من خلال ما تقدم من معطيات وجود مرحلتين بالفعل في تطوير النسق النفسيّ لابن رشد، وتلك هي المصادرة الأولى التي انطلقنا فيها منذ البداية. غير أن الاعتراف بالتطور لا ينفي مرة أخرى إمكانية النظرة النسقية.. وبيان ذلك أنه إذا نظرنا إلى **الشرح** وإلى بعض الاستدراكات التي أضيفت إلى **المختصر** و**التلخيص**، وإن كان لا غنى كبيراً فيها، فإنه من الممكن، بل ربما سيكون من الضروري، أن نتبنى النظرة النسقية إلى أعماله وإشكاليته. وأما إذا أخذنا شروحه كما هي، وكما وضعها في صورتها الأولى، وبخاصة **المختصر** ثم **التلخيص**، فلن يكون بإمكاننا ذلك، اللهم إلا إذا كنا ننكر ما بينها من خلاف، أو كنا نعتقد أنها

---

(٤٥) وقد لخص في الشرح الكبير لما بعد الطبيعة، في مقالة اللام منه، بعض ما انتهى إليه في شرح كتاب النفس، واختتم تلخيصه المختص هذا بالإحالة على هذه الخلاصة التي أشرنا إليها. انظر: ابن رشد، تفسير ما بعد الطبيعة، ص ١٤٨٧ ـ ١٤٩٠.

على غير الترتيب والتراتب الذي وضعناه[٤٦]. وتلك مجرد مكابرة لا أكثر.

هذا، ويبقى في الأخير أن نتساءل عن طبيعة هذا التطور في موقف ابن رشد وعن دلالاته. هل كان تطوراً في إطار النظر إلى نص بعينه، بمعنى أنه كان مجرد تأويلات متعاقبة للنص الأرسطي، أم أنه كان يمثل إلى جانب ذلك خروجاً عن إحالته الرئيسية واستشرافاً لآفاق جديدة لم يفكر فيها النص الأصلي؟ وفي كلتا الحالتين، ما هي حدود هذا التطور ومداه؟ وكيف يمكن الحديث عن تطوّر وتحوّل في فلسفة شارحه؟ . .

تلك وغيرها تساؤلات وشكوك تمثل في اعتقادنا جانباً آخر من البحث، ومستوى آخر من النظر، نكتفي بتسجيله ها هنا إلى أن يصاغ في بحث آخر.

---

(٤٦) لا نريد أن يفوتنا ها هنا أن نشير إلى بحثين مهمين صدرا في السنوات الأخيرة للأستاذ هربرت دافدسون أوّلهما عن العقل الهيولاني عند ابن رشد والثاني عن العقل الفعال. انظر:
Herbert A. Davidson: «Averroës on the Material Intellect,» *Viator*, vol. 17 (1986), and «Averroës on the Active Intellect as a Course of Existence,» *Viator*, vol. 18 (1987).

المراجع

١ ـ العربية

كتب

ابن باجة، أبو بكر محمد بن يحيى. **رسائل ابن باجة الإلهية**. تحقيق ماجد فخري. بيروت: دار النهار، ١٩٦٨.

ابن رشد، أبو الوليد محمد بن أحمد. **تفسير ما بعد الطبيعة**. تحقيق الأب موريس بويج. بيروت: المطبعة الكاثوليكية، ١٩٣٨ ـ ١٩٥٢. ٤ ج. (السلسلة العربية)

ـــــ. **تلخيص كتاب النفس**. تحقيق فؤاد الأهواني. مصر: نهضة مصر، ١٩٥٠.

ـــــ. **رسائل ابن رشد**. حيدر آباد الدكن: مطبعة دائرة المعارف العثمانية، ١٩٤٧.

ـــــ. **السماء والعالم**. تحقيق جمال الدين العلوي. فاس: كلية الآداب، ١٩٨٤.

العلوي، جمال الدين. **المتن الرشدي: مدخل لقراءة جديدة**. الدار البيضاء: دار توبقال للنشر، ١٩٨٦. (سلسلة المعرفة الفلسفية؛ ٢٦)

المصباحي، محمد. **إشكالية العقل عند ابن رشد**. بيروت: المركز الثقافي العربي، ١٩٨٨.

مؤتمرات

العلوي، جمال الدين. «تطور نظرية البرهان عند ابن رشد.» ورقة قدّمت إلى: الحلقة الرشدية الأولى، فاس، آذار/مارس ١٩٨٩.

٢ ـ الأجنبية

Books

Averroës. *Epitome de Anima.* Edited by Salvador Gómez Nogales. Madrid: Instituto Hispano-Arabe de Cultura, 1985.

Periodicals

Davidson, Herbert A. «Averroës on the Material Intellect.» *Viator*: vol. 17, 1986.

——. «Averroës on the Active Intellect as a Course of Existence.» *Viator*: vol. 18, 1987.

ابن طفيل وكتابه «حي بن يقظان»: نقطة تحول في الكتابة الفلسفية العربية(*)

ج.ك. بيرغل

- ١ -

ولد ابن طفيل قبيل بداية القرن السادس الهجري/ الثاني عشر للميلاد في وادي آش التي تبعد حوالى خمسين ميلاً إلى الشمال الشرقي من غرناطة، وتوفي عام ٥٨١هـ/ ١١٨٥م. وكان يعتمد في معاشه بالمقام الأول على عمله طبيباً حيث قام على خدمة العديدين من سلالة الموحدين، وكان آخر رعاته منها السطان أبو يعقوب يوسف (الذي دام حكمه من ٥٥٨هـ/ ١١٦٣م - ٥٨٠هـ/ ١١٨٤م) الذي كان عالماً ومشجعاً كبيراً للعلوم العقلانية. وكان ابن طفيل الخامس من بين ستة من كبار الأرسطيين العرب وهم الكندي (المتوفى بعد عام ٢٥٧هـ/ ٨٧٠م)، والفارابي (المتوفى عام ٣٣٩هـ/ ٩٥٠م) وابن سينا (المتوفى عام ٤٢٨هـ/ ١٠٣٧م) وابن باجة (المتوفى عام ٥٣٣هـ/ ١١٣٨م). ثم يأتي هو ومن بعده ابن رشد (المتوفى عام ٥٩٥هـ/ ١١٩٨م)[1]، وقد عاد عليه أحد كتبه وهو قصته الفلسفية **حي بن يقظان** بشهرة عظيمة.

ومع أن هذه الرواية هي واحدة في سلسلة من القصص الترميزية والحكايات التهذيبية (والمصطلح العربي لهذا الضرب الأدبي هو التمثيل)، فهي تتميز بفرادتها، ليس في الأندلس العربي وحسب، بل في مجمل الأدب العربي القروسطي. وقد كان الأدب الروائي العربي القروسطي إما شعبياً أو من أصل أجنبي، أو جامعاً لكليهما. ومن الحكايات الشهيرة التي تنتمي إلى الأدب الرفيع هناك **كليلة ودمنة** التي ترجمها إلى

(*) قامت بترجمة هذا الفصل مريم عبد الباقي.

(١) حول الفلسفة الأرسطية في الإسلام، انظر: A. Badawi, *Histoire de la philosophie en Islam*, études de philosophie; LX (Paris, 1972).

العربية ابن المقفع (المتوفى عام ١٣٩هـ/ ٧٥٧م)، وهو أحد رواد كتابة النثر العربي[٢]، وبلوهر وبوذاسف (أو يوداسف)، والتي هي صيغة من أسطورة بوذا[٣]، وكلتاهما من أصول هندية. ولكن القصة الطويلة المتعة **الإنسان والحيوان في حضرة ملك الجان** والمدرجة على موسوعة **إخوان الصفاء** تعود إلى أصول فارسية[٤] بشكل واضح. وقد نشأت حكايات **ألف ليلة وليلة** من أصول متنوعة، إلا أنها كانت تعد من باب الأسمار والخرافات[٥] أكثر منها أدباً جاداً. وأما الحكايات الترميزية التي ألفها ابن سينا (٣٧٠هـ/ ٩٨٠م ـ ٤٢٨هـ/ ١٠٣٧م)[٦] وشهاب الدين السهروردي (٥٥٠هـ/ ١١٥٥م ـ ٥٨٧هـ/ ١١٩١م)[٧] فقد كانت أقصر بكثير ومليئة بالخيالات الشبيهة بالأحلام. ومن جهة أخرى، فإن القصص العربية غير الروائية (أو التي تدّعي ذلك)، ضمت في العادة حكايات موجزة أو تقارير قصيرة لم تزد إلا نادراً على بضع صفحات[٨]. أما المقامات، وهي الضرب الروائي الوحيد، في ما عدا التمثيل الذي عدّه الأدباء أدباً جاداً، فقد كانت تدور أيضاً حول حوادث تتطور إلى قصص صغيرة محورها بطل من

(٢) انظر: Carl Brockelmann, «Kalīla wa-Dimna,» in: *The Encyclopaedia of Islam*, edited by an editorial committee consisting of H. A. R. Gibb [et al.], new ed. (Leiden: E. J. Brill; London: Luzac, 1960-).

(٣) انظر: D. M. Lang, «Bilawhar wa-Yudasaf,» in: Ibid.

(٤) إخوان الصفاء، **رسائل إخوان الصفاء وخلان الوفاء**، ٤ ج (بيروت: دار بيروت؛ دار صادر، ١٩٥٧)، ج ٢، ص ٢٠٣ - ٣٧٧، و Lenn Evan Goodman, *The Case of the Animals Versus Man before the King of the Jinn: A Tenth-Century Ecological Fable of the Pure Brethren of Basra*, translated from the Arabic with introduction, a commentary and notes (Boston: Twain Publications, 1978).

(٥) انظر: Muḥammad Ibn Isḥāq Ibn al-Nadīm, *Kitāb al-Fihrist*, mit Anmerkungen hrsg. von Gustav Flügel; nach dessen Tode von Johannes Roediger und August Mueller, 2 vols. (Leipzig: F.C.W. Vogel, 1871-1872), p. 304.

(٦) انظر: Henri Corbin, *Avicenne et le récit visionnaire* (Teheran; Paris: Bibliothèque iranienne, 1954), tome 1: *Etude sur le cycle des récits avicenniens*.

(٧) انظر: Yaḥya Ibn Ḥabash Suhrawardi, *L'Archange empourpré: Quinze traités et récits mystiques*, traduits du persan et de l'arabe, présentés et annotés par Henri Corbin, documents spirituels; 14 (Paris: Fayard, ©1976).

(٨) انظر: Hilary Kilpatrick, «Selection and Presentation as Distinctive Characteristics of Medieval Arabic Courtly Prose Literature,» paper presented at: *Courtly Literature: Culture and Context: Selected Papers from the 5th Triennial Congress of the International Courtly Literature Society, Dalfsen, the Netherlands, 9-16 August 1986*, edited by Keith Busby and Erik Kooper (Amsterdam; Philadelphia: J. Benjamins Pub. Co., 1990), pp. 337-353.

وبرأيي إن استخدام صيغة النعت في هذا المقال مسألة قابلة للنقاش.

المتشردين[٩]. وعلى الرغم من المسحة الهزلية في مقامات الهمذاني (المتوفى عام ٣٩٨هـ/١٠٠٨م) وفي مقامات الحريري (المتوفى عام ٥١٦هـ/١١٢٢م)، فإنها تحتوي على نقد اجتماعي لاذع أبرزه ذلك الهجوم على إساءة استعمال اللغة الدينية بإضفاء الشرعية على أهداف غير أخلاقية عن طريق استعمال اللغة المقدسة، واعتبار ذلك من الخطايا الرئيسية في مجتمع بالٍ يقوم أساساً على الدين[١٠].

وهكذا فإن رواية ابن طفيل تختلف عن معظم الأعمال التي سبق ذكرها من ناحية طولها وبنائها المحكم ومسحتها الواقعية، وبكونها ذات أصل عربي نقي. وعلاوة على ذلك، فإن هذه الحكاية، وهي خليط من السرد والتأمل الفلسفي، ليست محض إنجاز نادر في فن الأدب العربي وحسب، بل هي أيضاً وثيقة قيمة حول الصراع بين الفلسفة والدين الإسلامي. وسيتم مناقشة ذلك بمزيد من التفصيلات تحت العناوين التالية:

- القصة وبناؤها.
- الصراع بين الفلسفة والدين.
- الفلسفة والتصوف.

- ٢ -

حي بن يقظان[١١] حكاية رجل ينشأ في جزيرة غير مأهولة ويبلغ أعلى درجات الفلسفة والحكمة الدينية بفضل قدراته الفطرية وخبراته ومدركاته وتأملاته. وبعد أن يبلغ هذه المنزلة من أعلى درجات النمو الممكنة، يزوره رجل يُدعى أسال[١٢] آتياً من

---

(٩) انـظـر: James T. Monroe, *The Art of Badī' az-Zamān al-Hamadhānī as Picaresque Narrative* (Beirut: American University of Beirut, 1983).

(١٠) حول إساءة استعمال الخطاب الديني، انظر فصلاً بعنوان: «Profanisierung sakraler Sprache,» in: Johann Christoph Bürgel, *Allmacht und Mächtigkeit: Religion und Welt im Islam* (Munich: C. H. Beck, °1991).

(١١) النسخة العربية بقلم: عبد الحليم محمود، **فلسفة ابن طفيل ورسالته: حي بن يقظان**، سلسلة الدراسات الفلسفية والأخلاقية (القاهرة: [د.ن.، د.ت.])، والنسخة الإنكليزية: Muḥammad Ibn 'Abd al-Malik Ibn Ṭufayl, *Ibn Ṭufayl's Ḥayy Ibn Yaqẓān; a Philosophical Tale,* translated with introduction and notes by Lenn Evan Goodman, Library of Classical Arabic Literature; v. 1 (New York: Twayne Publishers, [1972]).

(١٢) يستخدم غودمان صيغة «أبسل» في ترجمته، والتي هي صيغة للاسم وظفها ابن سينا في قصته الرمزية «سلمان وأبسل». ويبدو أن ابن طفيل غيّر اسم بطله عمداً للتشديد على الفرق بينه وبين بطل قصة ابن سينا.

جزيرة أخرى. ويقوم الأخير بتعليمه أولاً لغة البشر ثم يحدثه عن ديانته فيكتشف الاثنان أن معتقداتهما واحدة من حيث المبدأ. ثم يزور حيّ جزيرة أسال وأهلها فيجد أن إيمانهم سطحي وأن اهتمامهم ينحصر بملاذّ الجسد، فيحاول أن يفتح أعينهم على الحقائق الأسمى للعالم الآخر، لكن دون جدوى. عندها يتركهم هو وأسال ويقرران الاعتزال في الجزيرة الخالية وقضاء بقية حياتهما في التعبد هناك.

وهكذا تنقسم الحكاية إلى قسمين يختلفان في محتواهما: فلدينا في القسم الأول نمو متواصل ومستقيم يشتمل على صعود مستمر وتدريجي على سلم المعرفة البشرية؛ والصعود نفسه مقسم إلى سبع مراحل طول كل منها سبع سنين. وليس هناك من شك بأن المؤلف اختار هذا العدد لما فيه من إيحاءات كونية ودينية[13]. ويبدو هذا التطور مثالياً من حيث تكوينه مما لا يمكن أن يقع في أي وجود بشري حقيقي، على الأقل ليس بهذه الطريقة المتصفة بالكمال والتي لا يعترضها عائق، هذا إذا لم نقل شيئاً عن البداية حيث تقوم ظبية بتربية حي ورعايته، وهذا ما يمكن أن يتمخض في أحسن الأحوال عن انتاج مخلوق عاجز عقلياً مثل كاسبر هاوزر (Kaspar Hauser). لذا فمن المحتمل أن يكون غودمان (Goodman) على حق عندما يقول إن ابن طفيل يجعل من تطور حي تكثيفاً للتطور البشري: «وضعه الشبيه بوضع آدم من ناحية كونه وحيداً في الجزيرة ودوره المماثل لدور بروميثيوس مكتشف النار، يدلاّن على أن ابن طفيل قصد أن يكون حي رمزاً للبشرية»[14]. ومع ذلك، فإن نمو البطل هنا لا يخلو من تفاصيل واقعية يمكن أن تنطبق على حياة فرد حقيقي.

تبدأ حياة حي بن يقظان بما يشبه الأسطورة أو حكايات الجن. فهو يولد من طين الشاطىء أو ـ حسب رواية أخرى ترضي من لا يؤمن بالتولد الذاتي ـ هو ثمرة زواج سري بين امرأة من النبلاء وحبيب لها في جزيرة مجاورة. ثم تبعده أمه في تابوت، وهذه إشارة بعيدة إلى مصير موسى المبكر[15].

تقوم الظبية بتربية حي وإطعامه وحمايته، وهذه من الصور التي لا بد أنها أثارت عند القارىء العربي جميع الإيحاءات المتعلقة «بالسيدة الظبية ولحاظها القاتلة»، وهي الصورة المجازية المعتادة للفتاة أو الامرأة المحبوبة بسلطانها الخطر وشبه السحريّ على

---

(١٣) انظر: F. C. Endres and A. Schimmel, *Das Mysterium der Zahl: Zahlensymbolik im Kulturvergleich*, Diedrichs Gelbe Reihe; 52 (Cologne: Diedrichs, 1984), pp. 142-171.

(١٤) Ibn Ṭufayl, Ibid., p. 9.

(١٥) انظر: الكتاب المقدس، «سفر الخروج،» الاصحاح ٢، الآيات ١ ـ ١٠، والقرآن الكريم، «سورة طه،» الآية ٣٩.

الحبيب[١٦]، ولكن سلطان الظبية هنا يقتصر على الرعاية حيث تموت والصغير لما يصل مرحلة البلوغ. والجزيرة ـ كما تدعوها فدوى مالطي دوغلاس (Fadwa Malti-Douglas) ـ هي «أوتوبيا ذكور» حيث يكون العنصر النسائي مُلغَىً فيها أو مقتصراً على جوانبه التي لا علاقة لها بالجنس[١٧]، وهنا تكون السلطة لحي بن يقظان على الظبية حيث يفتح صدرها بعد موتها ويكتشف قلبها ويستنتج من وجود الفراغ في تجويفاته الداخلية مبدأ الحياة غير المرئي، أي الروح البشرية التي لا بد أنها انفلتت منه لحظة الموت. وهكذا، فإن الأنثى الوحيدة في القصة هي التي تمكّن حي بن يقظان من مواصلة العيش في البداية ومن اكتشاف فكرة الروح البشرية في النهاية، وهذا جانب أغفلته فدوى مالطي دوغلاس بسبب نزعتها النسوية.

ويقلد حي الحيوانات بكسائه ومطاردته للحيوانات الأخرى حتى إنه يقلدها بدفنه أمّه بالرضاعة إذ كان قد شاهد كيف تدفن الغربان قتيلها. وهذه إشارة قرآنية أخرى حيث يتعلم قابيل من الغراب كيف يدفن أخاه المتوفى[١٨]. وإذا لم تكن هاتان الإشارتان محض مصادفة، فإنهما تعنيان أن حي بن يقظان قد ولد وعنده جميع خصائص النُبُوَّة، وبكلمات أخرى خصائص الإنسان الكامل. ولكنه عندما يفقد حماية مرضعته البريئة يصبح عرضة لارتكاب الخطيئة، رغم أن هذه المشكلة لا تبرز فعلياً في مجرى حياته اللاحق حيث يبدو حي بن يقظان وكأنه يملك حصانة تامة ضد إغراءات الجسد.

وبدلاً من ذلك، يقضي حي وقته في دراسة الطبيعة فيميز الاختلافات بين الحيوانات والنباتات والمعادن ويصل إلى فكرة الجسم والصورة والنوع والجنس. وعندما يدرك أهمية الصورة كمبدأ يولّد الحياة في الجسم ويخصه بأفعال يَتَفَرَّد بها دون غيره، فإنه يأخذ في التقليل من أهمية الجسد ويولي همّه كلّه لتقصّي الروح التي هي مبدأ الصورة. وعلاوة على ذلك فإنه سرعان ما يستنتج ضرورة وجود مُبدىء للخصائص الفطرية التي يتكرر حدوثها في جميع أفراد النوع الواحد. وتجدر الملاحظة هنا أن الكاتب يشير إلى آية قرآنية وحديث نبوي يدوران حول مجالين جدليين مختلفين تماماً. فالآية القرآنية **﴿فلم تقتلوهم ولكن الله قتلهم وما رميت إذ رميت ولكن الله**

(١٦) انظر: Johann Christoph Bürgel, «The Lady Gazelle and Her Murderous Glances,» *Journal of Arabic Literature*, vol. 20 (1989), pp. 1-11.

(١٧) انظر: Fadwa Malti-Douglas, «A Male Utopia,» in: Lawrence I. Conrad, ed., *The World of Ibn Ṭufayl: Interdisciplinary Perspectives on Ḥayy Ibn Yaqẓān*, Islamic Philosophy, Theology, and Sciences; v. 24 (Leiden; New York: E. J. Brill, 1996).

(١٨) انظر: القرآن الكريم، «سورة المائدة،» الآية ٣١.

رمى﴾[١٩]، هي أحد الأسس في نظرية الأشعري الدينية إذ يعتمد عليها في إقرار مبدأ القدرية وإنكار حرية الإرادة. ومن ناحية أخرى، فإن قول الرسول: «كنت سمعه الذي يسمع به وبصره الذي يبصر به» يأتي ضمن الأحاديث النبوية المتداولة في الحلقات الصوفية. ويتكون لدينا الانطباع بأن المؤلف إنما توخّى إرضاء القراء من المتصوفة والأشاعرة باختياره هذين المقتبسين. وعلى كل حال، فإن الصفة المشتركة بينهما هي الارتباط المباشر بين الإلهي والبشري ومشاركة الإنسان في قدرة الله[٢٠].

وعندما يبلغ حي بن يقظان سن الثامنة والعشرين يتحول إلى التأمل في هذا «الموجود الرفيع»، ويقضي السُبع التالي من حياته في هذه المسألة ليقتنع في نهاية المطاف بأن هذا «الموجود الواجب الوجود» هو «المعطي لكل ذي وجود وجوده» وهو «الصانع»؛ «وهو الوجود والكمال والتمام وهو الحسن وهو البهاء وهو القدرة وهو العلم، وهو هو»؛ ﴿**كل شيء هالك إلا وجهه**﴾[٢١].

ولا يوجد هناك تمييز آخر بين السُبعين التاليين، ولكن يبدو أن أولهما كُرِّس للاهتداء إلى معرفة الله وإلى كيفية الاتصال به. ويدرك حي بن يقظان أنه المخلوق الوحيد في الجزيرة الذي يعي وجود الله ويتشوق إلى معرفته ويكتشف أنه بفضل نفسه ـ وهو الجزء الخالد وغير المتجسّد من وجوده ـ سيتمكن من إدراك «الموجود الواجب الوجود». ثم يدرك أيضاً ضرورة تقليده للأصناف الثلاثة التي يشبهها؛ الحيوان وذلك لكي يحافظ على وجوده الجسدي، والأجسام السماوية لأنها أنقى الموجودات المخلوقة، و«الموجود الرفيع» نفسه. ويكتشف أيضاً أن الانسان يبلغ السعادة عن طريق تأمله لله.

أما السُبع الأخير فيكرسه حي بن يقظان للممارسة إذ يتضح له أنه يجب عليه تقليد الأجسام السماوية في ثلاث نواح: رعايتها لعالم الخليقة وحركتها الدائرية وتأملها الدائم للخالق. وهكذا يبدأ أولاً بأن يحيا حياة ناسك ودرويش يدور حول نفسه منصرفاً بكليته إلى الوجد والتأمل. ومن الجدير بالذكر هنا أنه يتخذ خلال تطوره هذا موقف المحافظة على البيئة، إذ يدرك أنه إذا تغذى بالنباتات والحيوان فإنه يحول دون بلوغها الكمال أو ـ بتعبير أرسطي ـ دون تحقيق كمالها الأول، ولذا يصمم على إيقاع أقل أذى ممكن بها. وعندما يطيل التأمل في محاكاة الأجرام السماوية، فإنه يلاحظ رعايتها الدائمة «لعالم التولد والفناء»: «وهي ما تعطيه إياه من التسخين بالذات أو

---

(١٩) المصدر نفسه، «سورة الأنفال،» الآية ١٧.

(٢٠) حول مظهر القدرة (قدرة الله ومشاركة المؤمن فيها)، انظر: Bürgel, *Allmacht und Mächtigkeit: Religion und Welt im Islam*, introductory chapter.

(٢١) القرآن الكريم، «سورة القصص،» الآية ٨٨، و Ibn Ṭufayl, *Ibn Ṭufayl's Ḥayy Ibn Yaqẓān; a Philosophical Tale*, p. 134.

التبريد بالعَرَض والإضاءة والتلطيف والتكثيف، إلى سائر ما تفعل فيه من الأمور التي بها يستعد لفيضان الصور الروحانية عليه من عند الفاعل الواجب الوجود»[٢٢] وهكذا كان تشبهه بها فيه: أن ألزم نفسه بأن لا يرى ذا حاجة أو عاهة أو مضرة، أو ذا عائق من الحيوان أو النبات، وهو يقدر على إزالتها عنه إلا ويزيلها[٢٣].

وبرغم ذلك، فإن هذا الاهتمام بالبيئة والذي يبدو لنا خليقاً بالمديح، لا يشكل في حد ذاته غاية عند ابن طفيل. فهو مرحلة عابرة وحسب في تطور حي، الذي سرعان ما يشعر أن هذا النوع من العناية هو انصراف زائد نحو العالم الحسي يؤدي إلى تعطيله عن التأمل الخالص لله وهو في حالة الانتشاء، فيتوقف عن الدوران حول نفسه للسبب ذاته، وينسحب إلى مغارة حيث ينصرف بنفسه كلياً إلى التأمل بالله.

فأخذ [حي بن يقظان] في طرح ذلك كله عن نفسه، إذ هي بجملتها مما لا يليق بهذه الحالة التي يطلبها الآن. وما زال يقتصر على السكون في قصر مغارته مطرقاً، غاضاً بصره، معرضاً عن جميع المحسوسات والقوى الجسمانية مجتمع الهم والفكرة في الموجود الواجب الوجود وحده دون شركة، فمتى سنح لخياله سانح سواه، طرده من خياله جهده ودافعه[٢٤].

وتسير حياة حيّ على النحو حتى بلغ الخمسين من العمر ويبرز أسال في حياته.

- ٣ -

يرينا ابن طفيل رجلاً يصل إلى أعلى درجات المعرفة أو المعرفة الروحية بفضل ذكائه الفطري ودون مساعدة أو معلِّم أو كتاب. ولا تقع إمكانية مثل هذا التطور بحد ذاته ضمن معتقدات الفلسفة اليونانية. ومع هذا، ورغم المسحة الصوفية لهذا البحث، فإن ابن طفيل يدافع به عن أحد معتقدات الفلاسفة العرب من المدرسة الأرسطية، وهو ما دار حوله جدل طويل: أي إمكانية معرفة الله وبلوغ مرتبة الكمال عن طريق الذكاء الفطري للفرد ودونما نبي أو كتاب منزَّل. ورغم أن تطور حي بن يقظان لا يمثل المنهاج الاعتيادي للفيلسوف، وهو الذي يشتمل على الإصغاء إلى محاضرات المعلم والمشاركة في المناقشات العلمية وقراءة الكتب وكتابة الأبحاث، إلا أن عدم وجود معلم في حالة حي بن يقظان يؤكد فحسب على القدرة الهائلة المنسوبة إلى العقل البشري في هذه القصة. وما يثبته ابن طفيل هنا ودون أن يقول ذلك صراحة، هو ما كان الفلاسفة العرب قبله يؤكدونه دائماً من أن الفلسفة تستطيع الاستغناء عن

---

(٢٢) Ibn Ṭufayl, Ibid., p. 145.

(٢٣) المصدر نفسه، ص ١٤٦.

(٢٤) المصدر نفسه، ص ١٤٨.

الإعداد الديني لأنها تنقل الحقيقة نفسها ولكن بمستوى آخر من اللغة لا يتيسر للعقل غير المدرب.

وما يقوله الفارابي في أحد أبحاثه الأقل شهرة له أهمية خاصة في هذا السياق:

«ولدى التحقق أن هذا الدين هو نسخة مكافئة لرسالة الفلسفة، فلن يعارض الفلاسفة الدين، ولكن ممثلي الدين سيعارضون الفلاسفة. وستقابل الفلسفة ومعها الفلاسفة بالرفض بدل أن يكون لها دور قيادي في تسيير الدين واتباعه، ولن يحظى الدين بدعم يذكر من الفلسفة بينما سيُلحق الدين وأتباعه أذى كبيراً بالفلسفة والفلاسفة. وفي وجه هذا التهديد ربما يضطر الفلاسفة لمعارضة المتدينين طلباً للسلامة، وسيحرصون على أن لا يعارضوا الدين نفسه، بل سيعارضون فكرة المتديّنين بأن دينهم على نقيض مع الفلسفة، كما وسيحاولون اجتثاث هذه الفكرة عن طريق إفهام المتديّنين أن رسالة دينهم هي تمثيل مكافىء للفلسفة»[٢٥].

وهكذا، فليس هناك من شك بأن نص ابن طفيل، ورغم انسجامه الظاهر مع الآراء الدينية، لا بد أنه بدا استفزازياً للتقليديين (Orthodox)، كما أنه كان سيفعل الشيء ذاته حتى لو اقتصر على القسم الأول من القصة. وما من شك بأن ابن طفيل مهتم إلى أقصى حد بتهدئة هؤلاء القراء المحتملين من دون التنازل عن أي من المعتقدات الأرسطية ـ (وهذا على ما يبدو ما لم يتنازل إليه أي من كبار الفلاسفة العرب والأرسطيين). ومن أمثلة ذلك في النص تفكّر حي بن يقظان بالسؤال: هل العالم قديم أم محدث؟ وكما هو معروف، فإن قدم العالم هو أحد المعتقدات الأرسطية الثلاثة، وهو ما جعل الغزالي (المتوفى عام ٥٠٥هـ/ ١١١١م) يحكم بأنه هرطقة وذلك في هجومه العنيف على الفلسفة اليونانية في كتاب **تهافت الفلاسفة**[٢٦]، وهنا يجعل ابن طفيل بطله يفكر طويلاً في السؤال: «هل هو [العالم بجملته] شيء حدث بعد أن لم يكن، وخرج إلى الوجود بعد العدم؟ أو هو أمر كان موجوداً في ما سلف، ولم يسبقه العدم بوجه من الوجوه؟»[٢٧]. والجواب الذي يصل إليه حي بن يقظان ومعه المؤلف هو وسطي: فالأشياء الموجودة على الأرض فانية بالطبع، لكن حركة

(٢٥) هذا المقطع المأخوذ من كتاب الحروف للفارابي، مقتبس في: Abū Naṣr Muḥammad Ibn Muḥammad al-Fārābī, *Al-Fārābī's Commentary and Short Treatise on Aristotle's De Interpretatione*, translated with an introduction and notes by F. Zimmermann, Classical and Medieval Logic Texts; 3 (London: Oxford University Press, 1981), introduction cxiv, note (1).

(٢٦) انظر: I. A. Bello, *The Medieval Islamic Controversy between Philosophy and Orthodoxy: Ijmā' and Ta'wīl in the Conflict between al-Ghazālī and Ibn Rushd*, Islamic Philosophy and Theology Texts and Studies; vol. 3 (Leiden: E. J. Brill, 1989), p. 84 et seq.

(٢٧) Ibn Ṭufayl, *Ibn Ṭufayl's Ḥayy Ibn Yaqẓān, a Philosophical Tale*, p. 130.

السماوات خالدة. وهكذا، وبعد سنوات من التفكر في هذه المسألة، فإن حي بن يقظان: «لم يضره في ذلك تشككه في قدم العالم أو حدوثه وصحّ له على الوجهين جميعاً وجود فاعل غير جسم...»[٢٨] ويهدف الجواب إلى التوفيق بين المعتَقَدين، ولكن يخال المرء أنه لم يكن ليرضى عنه فريق التقليديين.

كذلك، فإن الاستشهادات المتكررة من القرآن تهدف إلى إعطاء الانطباع بالانسجام مع المشرع. ومن ناحية أخرى، فإن ابن طفيل لا يكتم انتقاداته لهذه الشريعة عندما يتعلق الأمر بالحقائق الاجتماعية. فليس هناك من شك أن المقصود بأهل الجزيرة كما وصفهم ابن طفيل في القسم الثاني من القصة هو أنهم نموذج للمجتمع المسلم ولأوجه الشريعة الإسلامية. ورغم أن ابن طفيل يترك هوية دين أهل الجزيرة غامضة ـ إذ يقول عنها: «انتقلت إليها ملة من الملل الصحيحة المأخوذة على بعض الأنبياء المتقدمين»[٢٩] لكنها جلية من خلال الواجبات الدينية المرعية في هذا المجتمع والتي هي فرائض الإسلام، أي الصلاة والصوم والزكاة والحج. أما ديانتا التوحيد الأخريان فإنه لم يستثنهما بصورة صريحة.

ويتبع هذا أن الانتقادات الموجهة إلى هذا الدين على لسان حي بن يقظان هي ما كان الكاتب نفسه يرغب أن يطلقها ضد نواحٍ معينة في الفهم العامي (Exoteric) للإسلام. وهنا أيضاً يحاول ابن طفيل جاهداً أن يستميل قراءه قبل أن ينتقل إلى ملاحظته الناقدة. فوصفه للقاء الأول بين حي بن يقظان وأسال لا يخلو من روح الفكاهة أو السخرية من الذات، هذا إذا ما اعتبرنا أن البطل هو صورة للكاتب نفسه، ويمكن أن يفهم أيضاً على أنه مشهد رمزي يكشف عن صعوبات المواجهة بين المعقول والمنقول.

وعندما يرى حي أسال وهو يرتدي عباءة سوداء طويلة من الصوف وشعر الماعز، يرغب في لقائه، ولكن أسال يخاف منه ويولي هارباً:

و«اشتد حي بن يقظان في أثره حتى التحق به ـ لما كان أعطاه الله من القوة والبسطة في العلم والجسم ـ فالتزمه وقبض عليه ولم يمكنه من البراح. فلما نظر إليه أسال وهو مكتس بجلود الحيوانات ذوات الأوبار، وشعره قد طال حتى جلّل الكثير منه ورأى ما عنده من سرعة العدو وقوة البطش فرق منه فرقاً شديداً وجعل يستعطفه ويرغب إليه بكلام لا يفهمه حي بن يقظان ولا يدري ما هو، غير أنه كان يميز فيه شمائل الفزع. فكان يؤنسه بأصوات كان قد تعلمها من بعض الحيوانات ويجري يده

---

(٢٨) المصدر نفسه، ص ١٣٣.

(٢٩) المصدر نفسه، ص ١٥٦.

كما أنهم يدّعون أشياء مستحيلة أشبه بخرافات العجائز[٣٤]. وما يفعله ابن سينا في رسالته هذه هو تفسير آيات معينة من القرآن تفسيراً رمزياً، وبعبارة أخرى تعليم المرء كيف يقرأ القرآن كما يقرأه الفيلسوف.

وهكذا، فإن موقف الفيلسوف من المنقول هو في الأغلب موقف استعلاء وشعور بالتفوق، وهذا ما نلمسه بوضوح في قول إخوان الصفا الشهير: «الشريعة علاج للعليل، لكن الفلسفة علاج للسليم»[٣٥].

وهنا أيضاً يهتم ابن طفيل بتهدئة الشكوك المحتملة، فعندما يطلع حي بن يقظان على دين أسال يقتنع بأن مؤسسه لا بد أنه كان «رسولاً من عند ربه»، وعندما يصف له أسال الصلاة والزكاة والصيام والحج «وما أشبهها من الأعمال الظاهرة، فتلقى ذلك والتزمه وأخذ نفسه بأدائه امتثالاً للأمر الذي صح عنده صدق قائله»[٣٦]. وربما لا يخلو هذا القول من مفارقة خفية، إذ لمن في هذه الجزيرة غير المأهولة يدفع حي الزكاة؟ وبأية عملة، وهو الذي لا يملك ملكاً أو عقاراً؟ وأين يؤدي الحج؟ ولكن يبدو أن هذا كله قد قيل من أجل ضمان آذان صاغية إلى ما يلي:

«إلا أنه بقي في نفسه أمران كان يتعجب منهما ولا يدري وجه الحكمة فيهما: أحدهما ـ لم ضرب هذا الرسول الأمثال للناس في أكثر ما وصفه من أمر العالم الإلهي وأضرب عن المكاشفة حتى وقع الناس في أمر عظيم من التجسيم واعتقاد أشياء في ذات الحق هو منزه عنها وبريء منها؟ وكذلك في أمر الثواب والعقاب! والأمر الآخر: لِمَ اقتصر على هذه الفرائض ووظائف العبادات وأباح الاقتناء للأموال والتوسع في المأكل حتى يفرغ الناس للاشتغال بالباطل والإعراض عن الحق؟ وكان رأيه هو أن لا يتناول أحد شيئاً إلا ما يقيم به الرمق، وأما الأموال فلم يكن لها عنده معنى. وكان يرى ما في الشرع من الأحكام في أمر الأموال كالزكاة وتشعبها والبيوع والربا والحدود والعقوبات، فكان يستغرب ذلك كله ويراه تطويلاً ويقول: «إن الناس لو فهموا الأمر على حقيقته لأعرضوا عن هذه البواطل وأقبلوا على الحق واستغنوا عن هذا كله، ولم يكن لأحد اختصاص بمال يسأل عن زكاته، أو تقطع الأيدي على سرقته أو تذهب النفوس على أخذه مجاهرة». وكان الذي أوقعه في ذلك ظنه أن الناس كلهم ذوو فطر فائقة وأذهان ثاقبة ونفوس عازمة. ولم يكن يدري ما هم عليه

---

(٣٤) أبو علي الحسين بن عبد الله بن سينا، **في إثبات النبوات**، مع مقدمة وملاحظات ميشيل مرمورة، نصوص ودراسات فلسفية؛ ٢ (بيروت: دار النهار، ١٩٦٨)، ص ٤١.

(٣٥) Joel L. Kraemer, *Humanism in the Renaissance of Islam: The Cultural Revival during the Buyid Age* (Leiden: E. J. Brill, 1986), p. 171.

(٣٦) Ibn Ṭufayl, *Ibn Ṭufayl's Ḥayy Ibn Yaqẓān, a Philosophical Tale*, p. 161.

على رأسه ويمسح أعطافه ويتملق إليه ويظهر البشر والفرح به حتى سكن جأش أسال وعلم أنه لا يريد به سوءاً»[٣٠].

ويزداد التأكيد على مصاعب التقارب المتبادل بتردد حي بن يقظان في تناول الطعام الذي يقدمه إليه أسال. ولكن في النهاية، يتغلب الرجلان على شكوكهما. ثم يتعلم حي لغة البشر من أسال فيتحدثان عن خبراتهما الدينية التي يتضح أنها متطابقة من حيث المبدأ:

«فلما سمع أسال منه وصف تلك الحقائق والذوات المفارقة لعالم الحس العارفة بذات الحق عز وجل، ووصفه لذات الحق تعالى وجل بأوصافه الحسنى ووصف له ما أمكنه وصفه مما شاهده عند الوصول لذات الواصلين وآلام المحجوبين، لم يشكّ أسال في أن جميع الأشياء التي وردت في شريعته من أمر الله عز وجل وملائكته وكتبه[٣١] ورسله واليوم الآخر وجنته وناره هي أمثلة هذه التي شاهدها حي بن يقظان فانفتح بصر قلبه وانقدحت نار خاطره وتطابق عنده المعقول والمنقول وقربت عليه طرق التأويل ولم يبق عليه مشكل في الشرع إلا تبين له ولا مغلق إلا وانفتح ولا غامض إلا اتضح وصار من أولي الألباب»[٣٢].

هذه هي الطريقة المألوفة التي كان يعرب بها الفلاسفة عن استعدادهم للتعاون مع المؤمنين وذلك بتأكيدهم التطابق الموجود بين حقيقة الدين وحقيقة الفلسفة. ولكن القارىء المتدين لا بد وأنه لاحظ العقبة التي يصعب حجبها. فأسال الذي تلقى تعليماً دينياً يبقى في حيرة بشأن ما غمض عليه من نقاط في ديانته، ولكنه حالما يلتقي بالفيلسوف يصبح باستطاعته حل جميع المسائل عن طريق التأويل. وهذا يذكرنا بملاحظات الفارابي في كتابه **احصاء العلوم**، إذ عندما يبحث في علم الفقه وعلم الكلام، يتعرض للصعوبات الناشئة عن مناقضة بعض المعتقدات الدينية للعقل البشري، كما يذكر كيف يحاول علماء الكلام التغلب على هذه المشكلة بأساليب متنوعة تتراوح بين التأويل والعنف[٣٣]. كما يذكرنا بالملاحظات التي يقدم بها ابن سينا لرسالته **في اثبات النبوات**، وفيها يخاطب صديقاً من غير أن يسميه ويقول إنه يريد أن يطرد شكوكه التي تنشأ عندما يؤكد الأنبياء على أشياء ممكنة بوصفها ضرورية، من دون أن يكون لديهم حجة منطقية، قطعية كانت أو جدلية لدعمها.

---

(٣٠) المصدر نفسه، ص ١٥٨ ـ ١٥٩.

(٣١) ترجمها غودمان إلى Bibles مما يعطي انطباعاً خاطئاً.

(٣٢) المصدر نفسه، ص ١٦٠.

(٣٣) أبو نصر محمد بن محمد الفارابي، **إحصاء العلوم والتعريف بأغراضها**، ص xxxx و١٣٢ ـ ١٣٧.

من البلادة والنقص وسوء الرأي وضعف العزم، ﴿**إن هم إلا كالأنعام، بل هم أضل سبيلا**﴾[٣٧].

وبعبارة أخرى، ينتقد حي المسائل التالية: الأوصاف البشرية لله في القرآن، والتوكيد على الجوانب القانونية المرتبطة بمواقف عدم التدخل في مسائل تتعلق بالانضباط الخلقي، وفقدان قانون أخلاقي يعادل في مستواه القيم الخلقية الفلسفية عند أفلاطون أو أرسطو. لكن ابن طفيل سرعان ما يبادر إلى انتقاد بطله لإدلائه بهذه الانتقادات التي يقول إنها تنشأ عن تصور وهمي للإنسان.

ثم يستمر ابن طفيل في تطوير هذه الفكرة فيقول: إن أوهام حي بن يقظان عن الطبيعة الحقيقية للمجتمع البشري جعلته يطمع في: «أن تكون نجاتهم على يديه»[٣٨]. لذا ينتظر هو وصديقه مرور سفينة تقلهم إلى الجزيرة الأخرى. وهنا يبدأ حي بالتبشير بأسرار حكمته، ولكن دون جدوى. غير أن الناس يظهرون له الاحترام بسبب صداقته لأسال الذي كان بدوره صديقاً لسلامان حاكم الجزيرة. ولكنه عندما «ترقى عن الظاهر قليلاً وأخذ في وصف ما سبق إلى فهمهم خلافه فجعلوا ينقبضون منه وتشمئز نفوسهم مما يأتي به ويتسخطونه في قلوبهم»[٣٩].

فلما فهم [حي] أحوال الناس[٤٠] وأن أكثرهم بمنزلة الحيوان غير الناطق علم أن الحكمة والهداية والتوفيق في ما نطقت به الرسل ووردت به الشريعة[٤١].

وذهب ليودع سلامان وصحبه «فاعتذر عما تكلم به معهم وتبرأ إليهم منه» ثم «أوصاهم بملازمة ما هم عليه من التزام حدود الشرع والأعمال الظاهرة وقلة الخوض في ما لا يعنيهم والإيمان بالمتشابهات والتسليم لها والإعراض عن البدع والأهواء والاقتداء بالسلف الصالح والترك لمحدثات الأمور»[٤٢].

ثم يعود حي وأسال إلى الجزيرة الخالية حيث يقضيان ما تبقى من حياتهما في التعبد هناك.

وهذا الابتعاد عن المجتمع هو نزعة اكتسبت قدسية القدم عند الفلاسفة. فنجد أن أفلاطون يتحدث عنه في كتابه **الجمهورية**[٤٣]، كما يذكره الفارابي في كتاباته

---

(٣٧) القرآن الكريم، «سورة الفرقان،» الآية ٤٤، والمصدر نفسه، ص ١٦١ وما بعدها.

(٣٨) Ibn Ṭufayl, Ibid., p. 162.

(٣٩) المصدر نفسه، ص ١٦٣.

(٤٠) محمود، **فلسفة ابن طفيل ورسالته: حي بن يقظان**، ص ١٤٩.

(٤١) Ibn Ṭufayl, Ibid., p. 164.

(٤٢) المصدر نفسه، ص ١٦٤ ـ ١٦٥.

(٤٣) Abū Naṣr Muḥammad Ibn Muḥammad al-Fārābī, *Republic*, VI, 10.

السياسية[٤٤]؛ أما ابن باجة الذي يأتي قبل ابن طفيل مباشرة، فقد كتب بحثاً حول هذا الموضوع بعنوان **في تدبير المتوحد**[٤٥] ثم يأتي ابن رشد ليتكلم في تعقيبه على **جمهورية**[٤٦] أفلاطون عن الحالة اليائسة للفلاسفة في مجتمعات غير فلسفية.

أما ما يضفي حدة خاصة على معالجة ابن طفيل للموضوع فهو ما يشتمل عليه البحث من شدة الغموض؛ فهو يضمّن نصه بالآيات القرآنية حتى إنه يدلل على الحالة النتنة لهذا المجتمع المسلم بآية قرآنية لم يُقصد بها البتة وصف المسلمين، بل الكفار الذين يعتبرون هنا، كما في مواضع أخرى من القرآن، متساوين مع الأنعام.

ويبرّر ابن طفيل طبيعة الكتاب وشريعة هذا الدين عبر «الطبيعة البشرية»، ويجعل بطله يعتذر ويسحب انتقاداته بطريقة تكاد تكون ساخرة كاشفاً عن تخلصه من الوهم واستسلامه في مواجهة هذا المجتمع. ويشبه غودمان (Goodman) فعل الانسحاب هذا بإخفاء المرء عقيدته الحقيقية في الدول الشيوعية[٤٧].

وعلى كل حال، يجدر بنا التزام جانب الحذر في مدى تشككنا بأمر الهرطقة السرية لابن طفيل. فالاحتمال قائم بكل تأكيد، إذ كان يتمتع بوضع مؤاتٍ لأن راعيه، وهو أحد السلاطين الموحدين أبو يعقوب يوسف (حكم في الأعوام ٥٥٨هـ/ ١١٦٣م - ٥٨٠هـ/ ١١٨٤م)، كان ذا نفس كريمة وذهن منفتح ولم يكن ليمتنع عن الخوض في موضوعات «ساخنة» مثل مسألة قدم العالم. وثمة خبر مأثور أنه عندما أتى ابن رشد في شبابه إلى بلاط هذا السلطان فسأله: «ماذا يعتقدون [أي الفلاسفة] بشأن السماوات؟ هل هي قديمة أم حادثة؟»، اضطرب ابن رشد اضطراباً شديداً ولم يعرف بماذا يجيب خشية أن يكون ذلك فخاً نصب له؛ إلى أن التفت السلطان إلى ابن طفيل وبدأ يبحث السؤال معه مشيراً إلى رأي أرسطو وأفلاطون وجميع الفلاسفة الآخرين ومعدداً حجج المسلمين بالمقابل»[٤٨].

ويصف المؤرخ عبد الواحد المراكشي ابن طفيل بأنه كان رجلاً «مهتماً بالتوفيق

---

(٤٤) أبو نصر محمد بن محمد الفارابي، **آراء أهل المدينة الفاضلة**، تحقيق ألبير نصري نادر (بيروت: المطبعة الكاثوليكية، ١٩٥٩)، ص ١٠٩ - ١١٠.

(٤٥) في ما يخص في تدبير المتوحد، انظر: Majid Fakhry, *A History of Islamic Philosophy*, Studies in Oriental Culture; no. 5 (New York: Columbia University Press, 1983), p. 261 et seq.

(٤٦) Averroës, *Commentary on Plato's Republic*, edited with an introduction, translation and notes by E. I. J. Rosenthal, University of Cambridge, Oriental Publications; no. 1 (Cambridge [UK]: Cambridge University Press, 1966), p. 183.

(٤٧) Ibn Ṭufayl, *Ibn Ṭufayl's Ḥayy Ibn Yaqẓān, a Philosophical Tale*, p. 236, n. 282.

(٤٨) المصدر نفسه، ص ٤ وما بعدها.

بين الدين والفلسفة، كما أنه أعطى وزناً كبيراً للمنقول، ليس على المستوى الحرفي وحسب، بل على المستوى الأكثر عمقاً. وإضافة إلى ذلك، فقد كان عالماً متبحراً في الدراسات الإسلامية»[٤٩]. على كل حال، فإن هذا الوصف أيضاً يمكن أن ينبع من الرغبة في وضع الفيلسوف في ضوء يجعله أكثر قبولاً عند القراء التقليديين.

والأمر الأكثر أهمية هو أن ابن طفيل نفسه يبين أن للدين ما يمكن أن يوصف بأنه مستويان: «وكان في تلك الشريعة أقوال تحمل على العزلة والانفراد وتدل على أن الفوز والنجاة فيهما، وأقوال أخرى تحمل على المعاشرة وملازمة الجماعة»[٥٠]. ويتعلق أسال بالأولى بينما يتمسك سلامان بالثانية. ولكن في الوقت نفسه يوصف أسال بأنه يبحث عن الباطن والمعاني الروحانية والتفسير الرمزي، بينما يوسم سلامان بأنه «أكثر احتفاظاً بالظاهر وأشد بعداً عن التأويل وأوقف عن التصرف والتأمل» وذلك «لما كان في طباعه من الجبن»[٥١].

ومع أن معظم الناس يرغبون بتحديد أنفسهم بالمعنى الظاهر، فإن النص نفسه يقبل التأويل الترميزي وفيه معان روحية أكثر عمقاً، وهي ما لا يستطيع إدراكه معظم المؤمنين، أو ما لا يرغبون في إدراكه.

والحكم الذي أطلقه ابن طفيل على المجتمع الإسلامي كان توقعاً استبق الوضع الذي آل إليه الحال في الأندلس: جو من التدين الأصولي المتزمت يستمد قوته المتنامية من هجمات المسيحيين في حرب الاسترداد. ومع هذا، فإن أسس هذا الموقف كانت قد قامت في المشرق على يد الغزالي، وبخاصة في كتابه **تهافت الفلاسفة** الذي يمكن وصفه بأنه سدَّد الضربة القاضية للمدرسة الأرسطية في العالم العربي والإسلامي[٥٢].

وكان ابن رشد (المتوفى عام ٥٩٥هـ/١١٩٨م) الأخير في سلسلة الفلاسفة العرب الذين حاولوا أن يثبتوا التوافق بين الفلسفة والشريعة، والمعقول والمنقول، وبخاصة في كتابه الشهير **فصل المقال وتقرير ما بين الشريعة والحكمة من الاتصال**، ولكن لم يكن لجهوده هذه أي تأثير في العالم الإسلامي. ومع ابن رشد وصلت الأرسطية العربية إلى نهايتها رغم أن بعض العناصر في فلسفة أرسطو اندمجت في أنظمة متأخرة، وبزغ في مكانها نجم آخر في إسبانيا، وبدأ مذهب آخر من هناك

---

(٤٩) المصدر نفسه، ص ٤.

(٥٠) المصدر نفسه، ص ١٥٦ ـ ١٥٧.

(٥١) المصدر نفسه، ص ١٥٦، ومحمود، **فلسفة ابن طفيل ورسالته: حي بن يقظان**، ص ١٤١.

(٥٢) انـظـر: Bello, *The Medieval Islamic Controversy between Philosophy and Orthodoxy: Ijmā' and Ta'wīl in the Conflict between al-Ghazālī and Ibn Rushd.*

بالإشعاع إلى أجزاء كثيرة من العالم الإسلامي: ونقصد بذلك المتصوف الأندلسي ابن عربي (المتوفى عام ٦٣٨هـ/ ١٢٤٠م) ومذهبه القائل بوحدة الوجود[٥٣].

ولو اعتبرنا ابن رشد الذروة في الفلسفة الأرسطية العربية، فإن ابن طفيل هو المحور الذي يربط تلك المدرسة بالتصوف الإسلامي، رغم أن تأثيره كما يبدو لم يتجاوز زمانه، وذلك بسبب العداء الديني المتزايد أبداً نحو الفلاسفة حيث يقول ابن عربي أن مجرد ذكر اسمهم أصبح مدعاة للشك في زمانه[٥٤].

- ٤ -

وإذا كان الفكر الأرسطي الأصيل غريباً على التصوف، فلم يكن هذا حال الأرسطية العربية وذلك بتأثير ما يسمى بالعلم الإلهي لأرسطو وإعادة صياغة التساعية (Enneads)، وهي من أعمال أفلوطين (Plotinus) المتوفى عام ٢٧٠م، وهذا ما أضفى نكهة أفلاطونية محدثة على معظم أعمال الفلاسفة العرب. وهنا تتجلى الأهمية الكبرى لثلاثة عناصر: ما يسمى بنظرية الفيض، التي تقوم على أن الأفلاك تتحكم بالنجوم وتربط بين الواحد والكثرة، ثم التفسير القائل بأن الجمال المخلوق هو انعكاس لجمال الخالق؛ وأخيراً إمكانية الوصول إلى التوحد مع العقل الكلّي، أي العقل الفعال، الذي هو في الوقت ذاته العاشر، وأخفض درجات الذكاء الصادر عن الله والذي يربط العالم بالخالق. ومن بين عناصر الأفلاطونية المحدثة هذه كان الاتحاد مع العقل الفعال هو العنصر الذي راق بشكل خاص للفلاسفة العرب. وقد تكلم عنه الفارابي في فلسفته السياسية وفي علم النبوة: الإنسان الكامل المؤهل أن يكون قائداً مثالياً للمجتمع يجب أن يوحّد في ذاته قدرات رجل الدولة والفيلسوف والنبي، وهذا ما يمكن بلوغه عن طريق الاتصال بالعقل الفعال وحسب[٥٥]. ويخصص ابن باجة بحثاً لهذا الموضوع عنوانه «اتصال العقل بالإنسان»[٥٦].

ونجد في رواية ابن طفيل تحولاً واضحاً عن هذا الصنف من الأفلاطونية المحدثة إلى ما يمكن أن ندعوه بالتصوف الفلسفي. وقد أخذ ابن طفيل كتابة الرواية

---

(٥٣) في ما يخص ابن عربي، انظر: Henri Corbin, *L'Imagination créatrice dans le soufisme d'Ibn 'Arabī* (Paris: Flammarion, 1958).

(٥٤) F. Rosenthal, «Ibn 'Arabī between "Philosophy" and "Mysticism",» *Oriens*, vol. 31 (1988), p. 15 et seq.

(٥٥) انظر: Richard Walzer, «Al-Fārābī's Theory of Prophecy and Divination,» in: Richard Walzer, *Greek into Arabic: Essays on Islamic Philosophy*, Oriental Studies; vol. 1 (Oxford: Cassirer, 1963), pp. 206-219.

(٥٦) انظر: D. M. Dunlop, «Ibn Bājja,» in: *The Encyclopaedia of Islam*.

على عاتقه وفي نيته أن يتكلم على ما هو وراء العقل، ولكن دون أن يناقضه. وهو على وعي بأنه لم يكن أول من أقام جسراً بين الفلسفة والتصوف؛ فرغم انه لا يذكر العلم الإلهي لابن سينا، فإنه يذكر «الحكمة المشرقية» عَرَضاً ويبدو انه بهذا العنوان يشير إلى المتمثلات الرمزية (الترميزية) لابن سينا وليس إلى مجمل ذلك الأثر المفقود. وعلى أية حال، فإن ابن طفيل يقول إن أسماء الأبطال الثلاثة، أي حي بن يقظان وسلامان وأسال، مأخوذة من ابن سينا، وهذه إشارة واضحة إلى اثنتين من القصص الثلاث، ولكنها أيضاً تدل على انه لم يكن لابن طفيل معرفة مباشرة بها لأن أبطاله إنما يشبهون قليلاً أو لا يشبهون البتة سميّيهم في قصص ابن سينا. ومن ناحية أخرى، فإن رحلة الروح التي يرويها حيّ بن يقظان الذي يجسد العقل الفعال في قصة ابن سينا، تبلغ ذروتها في تأمل الجمال الآسِر لله، وهذا صحيح أيضاً في رسالته عن الطيور[٥٧].

يعلن ابن طفيل انه ينوي التحدث عن خبرات يصعب التعبير عنها بكلام البشر ولا يمكن التمتع بها أو رؤيتها إلا في حالة النشوة والتأمل، وهذا ما يصل إليه بطله في النهاية بعد تدريب طويل. ويتذكر القارىء أن حياً حاول الاتصال بالخالق عن طريق تقليد الأجسام السماوية في ثلاث نواح: عنايتها بالطبيعة وحركاتها الدائرية وتأملها لله. وبهذا العلم تبنّى حي مواقف متنوعة مألوفة في أنماط الحياة الصوفية. ويذكرنا اهتمامه بالحيوانات والنباتات ببعض أولياء المتصوفة وأيضاً بالنساك من المسيحيين، كما أن المجنون، الشاعر العربي الأسطوري الذي عاش في الصحراء صديقاً حميماً للحيوانات البرية، يقترب كثيراً من هذا النمط[٥٨]. واستدارة حيّ حول نفسه يجب أن تفسر بالطبع، كما سبق ذكره، كاستدارة المتصوفة حول أنفسهم، وهذا ما كان معروفاً منذ زمن طويل في المشرق على الأقل، حيث يبدو أنه بدأ في النصف الثاني من القرن الثالث للهجرة/ التاسع للميلاد[٥٩]. ولكن في النهاية، يخلّف حي بن يقظان كل هذا وراءه وينسحب إلى مغارته ويتجه بنفسه كلياً إلى النشوة والتأمل. «واستغرق في حالته هذه وشاهد (ما لا عين رأت ولا أذن سمعت ولا خطر على قلب بشر)». ومن اللافت للنظر أن يستعمل ابن طفيل هذا المقتبس التوراتي[٦٠] وليس

(٥٧) انظر: Corbin, *Avicenne et le récit visionnaire*, tome 1.

(٥٨) انظر: A. Khairallah, *Love, Madness, and Poetry: An Interpretation of the Magnum Legend*, Beiruter Texte und Studien; vol. 25 (Beirut; Wiesbaden, 1980), p. 117 et seq.

(٥٩) Annemarie Schimmel, *Mystical Dimensions of Islam* (Chapel Hill, NC: University of North Carolina, [1975]), p. 181.

(٦٠) الكتاب المقدس، «رسالة بولس الرسول الأولى إلى أهل كورنثوس،» الاصحاح ٢، الآية ٩، و«سفر إشعيا،» الاصحاح ٦٤، الآية ٤.

آية قرآنية في وصف أعلى درجات الرؤيا الصوفية. وصحيح أن المتصوفة عرفوا قولاً مماثلاً في شكل حديث قدسي[٦١]، ولكن بما أن ابن طفيل لا يتطرق إلى هذا، يمكننا أن نخمّن أنه إما لم يعرف أصله، وهذا بعيد الاحتمال، أو أنه رغب بقرّائه أن يتعرفوا عليه كمقتبس من التوراة، (ولا بدّ أن كثيراً من القراء في الوسط الأندلسي كانوا على معرفة بالتوراة). وبعبارة أخرى، لم ير في بحثه كلمات يعبّر بها عما هو غير قابل للتعبير ما هو أكثر ملاءمة من هذا القول غير القرآني. وفي الحقيقة يستعمل ابن طفيل هذا المقتبس مرات عديدة في مجرى أوصافه التالية لرؤى حي بن يقظان، مشيراً هنا أيضاً إلى المشكلة اللغوية التي ينطوي عليها هذا العمل ـ فخبرات بطله، وهي بالتالي خبراته هو[٦٢] ـ مستحيلة على الوصف. ومع هذا، فقد وجد ابن طفيل طريقة تستحق الإعجاب يعبّر بها كلامياً عن واحدة على الأقل من رؤاه مستعملاً صورة شديدة الإيحاء تفتح أفقاً كونياً أمام عين القارىء الداخلية. ورغم طول المقطع، إلا أننا يجب أن نورده بكامله:

«إنه بعد الاستغراق المحض، والفناء التام وحقيقة الوصول شاهد للفلك الأعلى الذي لا جسم وراءه ذاتاً بريئة عن المادة، ليست هي ذات الواحد الحق ولا هي نفس الفلك ولا هي غيرهما؛ وكأنها صورة الشمس التي تظهر في مرآة من المرائي الصقيلة فإنها ليست هي الشمس ولا المرآة ولا هي غيرها. ورأى لذات ذلك الفلك المفارقة من الكمال والبهاء والحسن، ما يعظم عن أن يوصف بلسان ويدق أن يُكسى بحرف أو صوت، ورآها في غاية من اللذة والسرور والغبطة والفرح بمشاهدة ذات الحق جل جلاله.

وشاهد أيضاً الفلك الذي يليه، وهو فلك الكواكب الثابتة ذاتها بريئة عن المادة أيضاً، ليست هي ذات الواحد الحق ولا ذات الفلك الأعلى المفارقة، ولا نفسه، ولا هي غيرها. وكأنها صورة الشمس التي تظهر في مرآة قد انعكست إليها الصورة من مرآة أخرى مقابلة للشمس، ورأى لهذه الذات أيضاً من البهاء والحسن واللذة مثل ما رأى لتلك التي للفلك الأعلى. وشاهد أيضاً للفلك الذي يلي هذا، وهو فلك زحل ذاتاً مفارقة للمادة ليست هي شيئاً من الذوات التي شاهدها قبله ولا هي غيرها؛ وكأنها صورة الشمس التي تظهر في مرآة قد انعكست إليها الصورة من مرآة مقابلة للشمس؛ ورأى لهذه الذات أيضاً مثل ما رأى لما قبلها من البهاء واللذة.

---

(٦١) Ibn Ṭufayl, *Ibn Ṭufayl's Ḥayy Ibn Yaqẓān, a Philosophical Tale*, note (205).

(٦٢) انظر: Johann Christoph Burgel, «"Symbols and Hints": Some Considerations Concerning the Meaning of Ibn Ṭufayl's Ḥayy Ibn Yaqẓān,» in: Conrad, ed., *The World of Ibn Ṭufayl: Interdisciplinary Perspectives on Ḥayy Ibn Yaqẓān.*

وما زال يشاهد لكل فلك ذاتاً مفارقة بريئة عن المادة ليست هي شيئاً من الذوات التي قبلها ولا هي غيرها وكأنها الشمس التي تنعكس من مرآة على مرآة، على رتب مرتبة بحسب ترتيب الأفلاك. وشاهد لكل ذات من هذه الذوات من الحسن والبهاء واللذة والفرح ما لا عين رأت ولا أذن سمعت ولا خطر على قلب بشر، إلى أن انتهى إلى عالم الكون والفساد، وهو جميعه حشو فلك القمر.

فرأى له ذاتاً بريئة عن المادة ليست شيئاً من الذوات التي شاهدها قبلها ولا هي سواها. ولهذه الذات سبعون ألف وجه، في كل وجه سبعون ألف فم، في كل فم سبعون ألف لسان يسبح بها ذات الواحد الحق ويقدسها ويمجدها، لا يفتر.

ورأى لهذه الذات، التي توهم فيها الكثرة وليست كثيرة من الكمال واللذة مثل الذي رآه لما قبلها. وكأن هذه اللذة صورة الشمس التي تظهر في ماء مترجرج، قد انعكست إليها الصورة من آخر المرايا التي انتهى إليها الانعكاس على الترتيب المتقدم من المرآة الأولى التي قابلت الشمس بعينها، ثم شاهد لنفسه ذاتاً مفارقة لو جاز أن تتبعض ذات السبعين ألف وجه لقلنا إنها بعضها. ولولا أن هذه الذات حدثت بعد أن لم تكن، لقلنا إنها هي! ولولا اختصاصها ببدنه عند حدوثه لقلنا إنها لم تحدث.

وشاهد في هذه الرتبة ذواتاً مثل ذاته لأجسام كانت ثم اضمحلت ولأجسام لم تزل معه في الوجود وهي من الكثرة بحيث لا تتناهى إن جاز أن يقال لها كثيرة، أو هي كلها متحدة إن جاز أن يقال لها واحدة. ورأى لذاته ولتلك الذوات التي في رتبته من الحسن والبهاء، واللذة غير المتناهية، ما لا عين رأت ولا أذن سمعت ولا خطر على قلب بشر»[٦٣].

هذه الرؤيا الرائعة التي تذكرنا بفردوس دانتي[٦٤] هي الذروة ليست في حياة حي بن يقظان وحسب، بل في قصة ابن طفيل أيضاً. وهي تضيف من ناحية البناء بعداً عمودياً أو فضائياً، مقسماً إلى الأفلاك السبعة للبعد الأفقي أو الزمني في حياة حي، مقسماً إلى سبعة أسباع. والبعدان مرتبطان والسبعة مضروبة في عالم الكون بوجوهه السبعين ألفاً التي هي كثيرة وواحدة في الوقت ذاته. وتكاد هذه الرؤيا بمحتواها تنتمي كلياً إلى الأفلاطونية المحدثة، رغم أن فكرة المرآة المسيطرة في هذا المشهد أصبحت أيضاً فكرة مركزية في الفكر الإسلامي الصوفي واستعملت في

---

(٦٣) Ibn Ṭufayl, Ibid., pp. 152-153.

(٦٤) حول احتمال تأثير رواية ابن طفيل في «الكوميديا الإلهية» عبر ترجمة عبرية، انظر: G. Strohmaier, «Chaj ben Mekitz-die unbekannte Quelle der *Divina Commedia*,» *Deutsches Dante Jahrbuch*, vols. 55-56 (1980-1981), pp. 191-207.

الأغلب، كما هو الحال هنا، في إيضاح العلاقة الحميمة بين الخالق وخليقته[٦٥].

ويرتبط مع هذه الرؤيا سؤال بارز هو أيضاً أحد الأسئلة المركزية التي شغلت الأفلاطونيين المحدثين: كيف تبرز كثرة العالم من الواحد؟ ولكن هذا السؤال يأخذ عند ابن طفيل شكلاً يختلف قليلاً: هل الخالق واحد أو كل، أي كثرة؟ وهل الكائنات المخلوقة كثرة أم واحدة؟ وخلال وصفه للرؤيا يترك ابن طفيل الجواب معلقاً، أو بالأحرى نقيضة غير محلولة. ولكنه في ما بعد يضيف ملاحظة واضحة إذ يقول: إن السؤال قاصر بقدر تعلقه بالله حيث إن أصناف العدد تعود إلى عالم الأجسام وبالتالي فلا يمكن تطبيقها في ما هو فوق نطاق هذا العالم.

فالنص لا يترك أي شك أن حياً يشعر في لحظات وجده بالتماثل مع الله. «خطر بباله أنه لا ذات له يغاير بها ذات الحق تعالى وأن حقيقة ذاته هي ذات الحق»[٦٦]. وفي هذه الناحية يختلف ابن طفيل عن جميع الأرسطيين العرب الآخرين، رغم وجود البعد الصوفي، بكل تأكيد، عند الفارابي وابن سينا وابن باجة، إلا أنه رغم كل ما يحمله التوحد مع العقل الفعال من السرور والنشوة، لا يعادل محو الذات الصوفي والتماثل مع الخالق كما يدعوه ابن طفيل. كما أن الحكايتين الترميزيتين لابن سينا اللتين تدوران حول رحلة الروح لا تحتويان تصوراً لما يمكن أن يشابه التوحد الصوفي، فهما ببساطة تؤديان إلى رؤيا للجمال الخالد وتنتهيان به. وهذا ما يبين اقتراب صوفية ابن طفيل من «وحدة الوجود» عند ابن عربي.

ويبقى هنا السؤال: كيف يرتبط موقف ابن طفيل تجاه الدين بنزعته الصوفية؟ يبدو لي أنه من بين الطرق الثلاث أو الأربع للنجاة من التزمت الديني - وهي: مبدأ اللذة والفنون الجميلة والفلسفة والتصوف - كان ابن طفيل يؤثر الاثنتين الأخيرتين، ولكن من الواضح أنه نظراً للصرامة المتنامية للفريق المتدين، لم ير كبير أمل للمزيد من التطوير في الأرسطية. وبعبارة أخرى، يبدو ابن طفيل وكأنه توقع أن السبيل الوحيد لتجاوز الشريعة في محيط إسلامي هو في التصوف أكثر منه في الفلسفة. ولم تفلح محاولات ابن رشد لإحياء الأرسطية الأصيلة في المشرق، كما باءت بالفشل كافة محاولاته المخلصة للتدليل على توافقية الفلسفة والوحي. وتحت ضغط حرب الاسترداد المقتربة اضطر راعيه للخضوع لضغط الفقهاء فطرد الفيلسوف من بلاطه وحرّم قراءة كتبه الفلسفية وانتشارها. وهكذا يبدو ابن طفيل حلقة وصل بين أسس ابن سينا في

---

(٦٥) انظر المقطع حول مفهوم المرآة في: Johann Christoph Bürgel, *The Feather of Simurgh: The «Licit Magic» of the Arts in Medieval Islam* (New York: New York University Press, 1988), pp. 138-141.

(٦٦) Ibn Ṭufayl, *Ibn Ṭufayl's Ḥayy IbnYaqẓān, a Philosophical Tale*, p. 150.

«الحكمة المشرقية»[٦٧] رغم كونها هامشية جداً في الكم الهائل من كتبه الفلسفية والطبية، وبين الصعود المقارب لكل من «حكمة الإشراق» للسهروردي و«وحدة الوجود» لابن عربي، وكلاهما كانا على كل حال ليس أقل هرطقة من ابن طفيل، ولكنهما تفوقا عليه وعلى ابن رشد من ناحية حشو نصوصهما بالمقتبسات الإسلامية. أما السهروردي فقد حكم عليه بالموت من قبل محكمة شرعية، بينما قضى ابن عربي معظم حياته مهاجراً في المشرق. وهذه حكاية رجلين أحدهما فيلسوف مؤمن والآخر مؤمن متفلسف يتركان المجتمع المتدين الذي ينتميان إليه لأنهما رغبا في قول ما يفكران به وممارسة ما يعتقدانه، وهي حكاية لم يعف عليها الزمن لسوء الطالع فمثل هذا ما زال يحدث اليوم للكثيرين - رغم بعض الفوارق.

---

(٦٧) انظر: Henri Corbin, *Histoire de la philosophie islamique* (Paris: Gallimard, 1964), p. 237 et seq.

المراجع

١ - العربية

ابن رشد، أبو الوليد محمد بن أحمد. **فصل المقال وتقرير ما بين الشريعة والحكمة من الاتصال.**

ابن سينا، أبو علي الحسين بن عبد الله. **في إثبات النبوات.** مع مقدمة وملاحظات ميشيل مرمورة. بيروت: دار النهار، ١٩٦٨. (نصوص ودراسات فلسفية؛ ٢)

إخوان الصفاء. **رسائل إخوان الصفاء وخلان الوفاء.** بيروت: دار بيروت؛ دار صادر، ١٩٥٧. ٤ ج.

الفارابي، أبو نصر محمد بن محمد. **آراء أهل المدينة الفاضلة.** تحقيق ألبير نصري نادر. بيروت: المطبعة الكاثوليكية، ١٩٥٩.

ـــــ. **إحصاء العلوم والتعريف بأغراضها.**

محمود، عبد الحليم. **فلسفة ابن طفيل ورسالته: حي بن يقظان.** القاهرة: [د. ن.، د. ت.]. (سلسلة الدراسات الفلسفية والأخلاقية)

٢ - الأجنبية

Books

Averroës. *Commentary on Plato's Republic.* Edited with an introduction, translation and notes by E. I. J. Rosenthal. Cambridge [UK]: Cambridge University Press, 1966. (University of Cambridge, Oriental Publications; no. 1)

Badawi, A. *Histoire de la philosophie en Islam.* Paris, 1972. (Etudes de philosophie; LX)

Bello, I. A. *The Medieval Islamic Controversy between Philosophy and Orthodoxy: Ijmā' and Ta'wīl in the Conflict between al-Ghazālī and Ibn Rushd.* Leiden: E. J. Brill, 1989. (Islamic Philosophy and Theology Texts and Studies; vol. 3)

Brockelmann, Carl. «Kalīla wa-Dimna.» in: *The Encyclopaedia of Islam.* Edited by an editorial committee consisting of H. A. R. Gibb [et al.]. New ed. Leiden: E. J. Brill; London: Luzac, 1960-.

Bürgel, Johann Christoph. *Allmacht und Mächtigkeit: Religion und Welt im Islam.* Munich: C. H. Beck, ©1991.

——. *The Feather of Simurgh: The «Licit Magic» of the Arts in Medieval Islam.* New York: New York University Press, 1988.

——. «"Symbols and Hints": Some Considerations Concerning the Meaning of Ibn Ṭufayl's Ḥayy Ibn Yaqẓān.» in: Lawrence I. Conrad (ed.). *The World of Ibn Ṭufayl: Interdisciplinary Perspectives on Ḥayy Ibn Yaqẓān.* Leiden; New York: E. J. Brill, 1996.

Corbin, H. *Avicenne et le récit visionnaire.* Teheran; Paris: Bibliothèque iranienne, 1954.

Tome 1: *Etude sur le cycle des récits avicenniens.*

——. *Histoire de la philosophie islamique.* Paris: Gallimard, 1964.

——. *L'Imagination créatrice dans le soufisme d'Ibn 'Arabī.* Paris: Flammarion, 1958.

Dunlop, D. M. «Ibn Bājja.» in: *The Encyclopaedia of Islam.* Edited by an editorial committee consisting of H. A. R. Gibb [et al.]. New ed. Leiden: E. J. Brill; London: Luzac, 1960-.

Endres, F. C. and A. Schimmel. *Das Mysterium der Zahl: Zahlensymbolik im Kulturvegleich.* Cologne: Diedrichs, 1984. (Diedrichs Gelbe Reihe; 52)

Fakhry, Majid. *A History of Islamic Philosophy.* New York: Columbia University Press, 1983. (Studies in Oriental Culture; no. 5)

Al-Fārābī, Abū Naṣr Muḥammad Ibn Muḥammad. *Al-Fārābī's Commentary and Short Treatise on Aristotle's De Interpretatione* . Translated with an introduction and notes by F. Zimmermann. London: Oxford University Press, 1981. (Classical and Medieval Logic Texts; 3)

Goodman, Lenn Evan. *The Case of the Animals Versus Man before the King of the Jinn: A Tenth-Century Ecological Fable of the Pure Brethren of Basra.* Translated from the Arabic with introduction, a commentary and notes. Boston: Twain Publications, 1978.

Ibn al-Nadīm, Muḥammad Ibn Isḥāq. *Kitāb al-Fihrist.* Mit Anmerkungen hrsg. von Gustav Flügel; nach dessen Tode von Johannes Roediger und August Mueller. Leipzig: F.C.W. Vogel, 1871-1872. 2 vols.

Ibn Ṭufayl, Muḥammad Ibn 'Abd al-Malik. *Ibn Ṭufayl's Ḥayy Ibn Yaqẓān; a Philosophical Tale.* Translated with introduction and notes by Lenn Evan Goodman. New York: Twayne Publishers, [1972]. (Library of Classical Arabic Literature; v. 1)

Khairallah, A. *Love, Madness, and Poetry: An Interpretation of the Magnum Legend.* Beirut; Wiesbaden, 1980. (Beiruter Texte und Studien; vol. 25)

Kraemer, Joel L. *Humanism in the Renaissance of Islam: The Cultural Revival during the Buyid Age.* Leiden: E. J. Brill, 1986.

Malti-Douglas, Fadwa. «A Male Utopia.» in: Lawrence I. Conrad (ed.). *The World of Ibn Ṭufayl: Interdisciplinary Perspectives on Ḥayy Ibn Yaqẓān.* Leiden; New York: E. J. Brill, 1996. (Islamic Philosophy, Theology, and Sciences; v. 24)

Monroe, James T. *The Art of Badī' as-Zamān al-Ḥamadhānī as Picaresque Narrative.* Beirut: American University of Beirut, 1983.

Schimmel, Annemarie. *Mystical Dimensions of Islam.* Chapel Hill, NC: University of North Carolina, [1975].

Suhrawardi, Yaḥya Ibn Ḥabash. *L'Archange empourpré: Quinze traités et récits mystiques.* Traduits du persan et de l'arabe, présentés et annotés par Henri Corbin. Paris: Fayard, ©1976. (Documents spirituels; 14)

Walzer, Richard. «Al-Fārābī's Theory of Prophecy and Divination.» in: Richard Walzer. *Greek into Arabic: Essays on Islamic Philosophy.* Oxford: Cassirier, 1963. (Oriental Studies; vol. 1)

Periodicals

Bürgel, Johann Christoph. «The Lady Gazelle and Her Murderous Glances.» *Journal of Arabic Literature*: vol. 20, 1989.

Rosenthal, F. «Ibn 'Arabī between "Philosophy" and "Mysticism".» *Oriens*: vol. 31, 1988.

Strohmaier, G. «Chaj ben Mekitz-die unbekannte Quelle der *Divina Commedia.*» *Deutsches Dante Jahrbuch*: vols. 55-56, 1980-1981.

Conferences

Kilpatrick, Hilary. «Selection and Presentation as Distinctive Characteristics of Medieval Arabic Courtly Prose Literature.» Paper presented at: *Courtly Literature: Culture and Context: Selected Papers from the 5th Triennial Congress of the International Courtly Literature Society, Dalfsen, the Netherlands, 9-16 August 1986.* Edited by Keith Busby and Erik Kooper. Amsterdam; Philadelphia: J. Benjamins Pub. Co., 1990.

الدراسات الدينية

علماء الأندلس

دومينيك ايرفوا(*)

تدل كلمة «علم» في اللغة العربية على مفهوم معقّد، وقد أطلقت خلال العصور على أشكال عدة من «المعرفة». وهي لا تزال ترتبط بالمعنى الذي أسبغه عليها القرآن، وهو معرفة الله وما يتصل بالدين، على العكس من أشكال المعرفة الأخرى المكتسبة من التجربة والتأمل. ثم تأخذ في ما بعد معنى «النقل» الذي له أهمية كبرى، نقل الوحي بواسطة الأنبياء، ثم نقل الأقوال والأفعال بل والسكوت الدال على الرضى، الصادرة عن النبيّ محمد ﷺ بواسطة الصحابة، ثم نقل نتائج الفكر حول العقيدة الذي قام على أيدي كبار الأئمة.

وتختلف الاتجاهات وتتعارض في إسبانيا المسلمة حول هذه النقطة، تبعاً لتباين العقليات المكونة لهذا المجتمع. فقد نشأ السكان المحليون في مناخ الكنيسة النصرانية القوطية الغربية واعتادوا نمطاً دينياً تقليدياً يستند إلى الكتاب المقدس وإلى الطقوس النصرانية، تحت السلطة المطلقة لآباء الكنيسة. أما الجالية اليهودية، فعلى خلاف جالية القيروان التي كانت جسراً بين المشرق والمغرب، لم تتفتح على الفكر العلمي إلا في ما بعد. وكان من نتائج حلول السلطة الإسلامية توثيق العلاقات بين هذه الجالية والمراكز التلمودية في العراق. وعندما دخل النصارى واليهود الإسبان في دين الإسلام تم دخول عناصر تقليدية من هذين التراثين. وهكذا نشأ هذا الطابع المحافظ المتشبّث بالقديم، وهو كما يقول ليفي ـ پروڤنسال[1] الطابع الفريد للإسلام في الأندلس،

(*) دومينيك ايرفوا (Dominique Urvoy): أستاذ الفكر العربي والحضارة العربية في جامعة تولوز ـ لوميراي.

قام بترجمة هذا الفصل مصطفى الرقي.

(١) Evariste Lévi-Provençal, *Histoire de l'Espagne musulmane*, 3 vols., nouv. éd. rev. et augm. (Paris: Maisonneuve et Larose, 1950-1967), vol. 3, p. 455.

وتدل كلمة «نشأ» هنا على اتخاذ هذا الموقف بصورة جماعية وقبول بالأمر الواقع وليس على اختيار بإرادة واعية.

ويضاف إلى هذا كله عاملان: الأول هو أن معظم هذه البلاد التي تم فتحها كان مفككاً. والثاني أن الصفة المدنية غالبة فيها بخلاف المغرب الذي احتفظت فيه الأنظمة القَبَلية القديمة بكل قواها. ولم يكن للسكان في مواجهة هذين المعطيين، سواء كانوا من الإسبان واليهود المحليين أو من العرب والبربر المحتلّين، الذين اختلطوا هذا الاختلاط، من عوامل الاندماج سوى شرعية هذا الدين الجديد.

وقد فضّل الحكم هذا الواقع، فعناصر الوقائع التي تمكنّا من إعادة تركيبها، تلك التي تخص تاريخ قيام الحقوق في إسبانيا تظهر تقدماً مشهوداً. وكان أول القضاة ممن نعرف، من حيث المنهج، القاضي مهدي بن مسلم، وقد تم تعيينه عام ١٢١هـ/ ٧٣٨م. وهو يستند إلى القرآن والسنّة. كما أنه يستخدم رأيه الخاص بعد مقارنته بآراء العلماء الآخرين. ولكن أشهر قضاة هذا العصر معاوية بن صالح الشاميّ مفتي قرطبة (الذي وصل من بلاد الشام عام ١٢٣هـ/ ٧٤٠م). وقد اشتهر بتضلّعه في الحديث وبعدم انتمائه إلى أيّ مذهب معروف، وكان يستخدم القياس حسب معياره الشخصي وهو شكل بدائي من أشكال المنطق[٢]. وكان الهامش الضيق الذي تركه التشريع للتصرف الشخصي لهؤلاء القضاة أشد ضيقاً مما سمح به المذهب الحنفي في العراق، ولكنه سوف يتقلّص أكثر فأكثر في ما بعد. وعلى الرغم من الشهرة الواسعة التي كان يتمتع بها الشامي في الشرق فإنه لاقى مقاومة في الغرب.

وسوف يسيطر اتجاه شامي آخر لأنه نحا نحو التضييق والتزمّت يترأسه صعصعة ابن سلاّم الشامي، مفتي قرطبة الذي نشر مذهب الإمام الأوزاعي (المتوفى ١٥٧هـ/ ٧٧٤م دون أن يغادر بلاد الشام). فكان يرفض العمل «بالرأي» ويتمسك بالحديث وباتباع صحابة الرسول ﷺ معتبراً أن السنة الحية هي الممارسة المستمرة التي تبعها المسلمون منذ عهد النبي ﷺ، كما حافظ عليها الخلفاء الراشدون وأكثر الخلفاء الأمويين، كما اعترف بها الفقهاء. وقد حفظت هذه الإرادة بالتمسك بمذهب القدماء «أقدم الأحكام» التي حكم بها التشريع الإسلامي[٣]، ومن فضائلها المحافظة على المنطق المنهجي بصورة بدائية، وبذلك تبقى واضحة ويمكن نقلها وتعليمها. ثم إن

---

(٢) Maḥmūd ʻAlī Makkī, *Ensayo sobre las aportaciones orientales en la España musulmana y su influencia en la formación de la cultura hispano-árabe* ([Madrid]: Impr. del Instituto de Estudios Islámicos, [1968]), pp. 61 and 63.

(٣) Joseph Schacht, dans: *Encyclopédie de l'Islam*, 6 vols. parus, 2ème éd. (Leyde: E. J. Brill, 1960-), vol. 2, p. 796.

الأهمية التي يوليها هذا المذهب للأمور العسكرية جعلته يسود في عهد قريب من زمن الفتح، كما جعلت الإسبان يبتعدون عنه بعد أن توطد السلم.

ولكن مذهب الأوزاعي سوف يضطر إلى التراجع أمام مذهب آخر بسبب وضوح الصّبغة التقليدية بصورة أشد، فالمالكية التي سوف تصبح المذهب الوحيد الرسمي ابتداء من القرن الثالث الهجري/التاسع الميلادي ظهرت كمذهب يجمع بين صفتين:

الصفة الأولى المشهورة هي تمسّك مالك بتقليد المدينة المنورة «مدينة الرسول» ﷺ. فتقاليد المدينة تذهب أبعد مما ذهبت إليه «السّنّة الحية» للإمام الأوزاعي، إذ هي بصبغتها الأموية تصبح سلاحاً ذا حدين (لأنّ المظهر القومي دليل على قبلية منبوذة) وتدخل عاملاً جديداً من عوامل الاطمئنان بالنسبة إلى المؤمنين البعيدين جغرافياً والذين لا يتوفرون على سنّة فكرية. فالحديث يُمَكِّن من الربط بين نص مجرد عامّ وبين سلالة من النقلة، وبعبارة أخرى يقيم الحديث نظاماً من العلاقات له مظهر بنية اجتماعية لا تترك للفرد سبيلاً آخر غير الاندماج فيها. ولكن الحديث المدنيّ يحدّ آفاق هذه البنية أكثر ويمنع التفرّق والتشتت المرتبط بانتشار الإسلام. فالمالكية تعوّض التوتر الناتج من هذا الموقع على الحدود القصوى «للدار الإسلام» بفرضها رؤية دار الإسلام كأمّة واحدة.

أما الصفة الثانية فقد أُغفلت على العموم، وتتعلق بسلطة كبار فقهاء المذهب: مالك وسحنون و. . . المتميزة بالاحترام لـ«رأيهم». وإذا كان هذا المبدأ يعتبر الصفة الخاصة للمذهب الحنفي في العراق، حيث يستطيع كل قاض أن يحكم انطلاقاً من ذاته، فإنه ليس غائباً تماماً في المذهب المالكي، حيث لا يعمل به إلاّ الفقهاء الكبار الذين لا يتطرق الشك إلى مقدرتهم. فتصبح آراء الفقهاء الكبار مادة للحفظ (حفظ الرأي) وللنقل (علم الرأي، مسائل الرأي)[٤]. وكان من الممكن في بعض الحالات النادرة اعتبار بعض الأشخاص الذين هم أقل شهرة على أنهم يتمتعون بصواب الرأي (حسن الرأي، جزيل في رأيه) بل التوصل إلى رأي يتمتع بقيمة الحكم (ذلك عن رأي القاضي. . .). ولكن المذهب المالكي سوف يعود إلى هذا العامل الفردي في التقدير عن طريق استبدال لفظي: فحيث تقول الحنفية «القبول» أو «البحث عن أفضل الحلول» (الاستحسان) فإن المالكية تلعب على اعتبار ما هو مفيد للجماعة (استصلاح). وهو مرجع من دون شك يريد أن يكون موضوعياً، ولكن من يأخذ به يبقى فرداً ويبقى عمله انفرادياً.

---

(٤) يظهر هذا بخاصة في المجموعة البيوغرافية، انظر: Dominique Urvoy, *Le Monde des ulémas andalous du Ve/XIe au VIIe/XIIIe siècle: Etude sociologique* (Genève: Droz, 1978), «La Notion de ra'y dans l'Espagne musulmane,» pp. 209-214.

وقد بدأ تاريخ نشاط العلماء في الأندلس من تعدد الطرق التي تستدعي التنسيق في ما بينها، أو على العكس من ذلك من تعارض هاتين الصفتين ـ الاندماج في وسط الجماعة أو المحافظة على السلطة الفردية. هذا التاريخ ترويه لنا الأخبار، التي لا بد من تصحيحها وإتمامها بواسطة الشهادات ومجموعات الوثائق، ليس فقط من أجل تفاصيل الأحداث بل من أجل المعلومات التي تحملها بصفتها مجموع الذاكرة الجماعية، وهو ما يجعلها تتعدّى تصوّر من قام على تكديسها. ويمكن الحصول على هذا الإعلام بدراسة كمية للوثائق، هذه الوثائق التي تتميز بنسق واحد متكرر يسهل علاجها بصورة خاصة[٥]. ثم إننا نلاحظ تجانساً مرموقاً في هذه الوثائق: من المؤكد أنه يوجد في الأندلس مجامع مختصة تتعلق مثلاً «بعلماء» بالمعنى الحديث لهذه الكلمة كـ (**طبقات الأطباء والحكماء** لابن جلجل في القرن الرابع الهجري/العاشر الميلادي، وهو في الحقيقة لا يتعلق بالأندلس إلا بصورة جزئية) ولكن أكثرية المجامع الوطنية الغالبة ترجع للتقليديين، ومن الطبيعي أن ينصبّ اهتمامهم على مشاكل اختصاصهم، حتى عندما يدرجون في لوائحهم مفكرين لم يتطرقوا لذلك. فهناك مؤلفون معروفون ومشهورون بانشغالات أخرى (مثل ابن رشد المعروف بأنه فيلسوف وطبيب) ومع ذلك فهم يدرجونه في هذه المجاميع بسبب اهتمام المعاصرين، أي بصفتهم من علماء الدين (الفقه بالنسبة إلى ابن رشد). وفي حالات قصوى قد يوجد في اللائحة من لم يعرف أبداً بدراسات دينية بالمعنى الدقيق، شرط أن يتميز بدراسة فرع يمكن ربطه من بعيد بالدين: كالرياضيات التي يمكن ربطها من بعيد بفرع الوصايا (علم الفرائض)، بل وبأمور المحاسبات البسيطة (الحسبة). ومن جهة أخرى يوجد مفكرون لم تذكرهم هذه المعاجم رغم شهرتهم في فروع أخرى استعصت على الانضواء من قريب أو بعيد تحت راية الدراسات الدينية (مثل ابن باجة وابن طفيل...).

هذا الانسجام في المنظور يدعمه بقوة تسلسل المصنفات الشهيرة على صورة متتابعة، الواحدة بعد الأخرى، فنجد **تاريخ علماء الأندلس** لابن الفرضي[٦] (٣٥١ ـ ٤٠٣هـ/ ٩٦٢ ـ ١٠١٣م) ثم نجد تابعاً لهذا التاريخ: **الصلة في تاريخ أئمة الأندلس** لابن بشكوال[٧] (٤٩٤ ـ ٥٧٨هـ/ ١١٠١ ـ ١١٨٣م) ثم نجد **التكملة لكتاب الصلة**

---

(٥) انظر: المصدر نفسه، ص ٧ ـ ٢٥.

(٦) Abū'l-Walīd ʻAbd Allāh Ibn Muḥammad Ibn al-Faraḍī, *Historia virorum doctorum Andalusiae* (Dictionarium biographicum) ad fidem codicis Tunicensis arabice nunc primum edidit, indicibus additis, Franciscus Codera; Bibliotheca arabico-hispana; t. 7-8, 2 vols. (Matriti: In typographia La Guirnalda, 1891-1892);

طبعة جديدة: أبو الوليد عبد الله بن محمد بن الفرضي، **تاريخ علماء الأندلس**، تراثنا، المكتبة الأندلسية؛ ٢ ([القاهرة]: الدار المصرية للتأليف والترجمة، ١٩٦٦).

(٧) أبو القاسم خلف بن عبد الملك بن بشكوال، **كتاب الصلة في تاريخ أئمة الأندلس وعلمائهم** =

لابن الأبار[٨] (٥٩٥ ـ ٦٥٨هـ/ ١١٩٩ ـ ١٢٦٠م) ثم صلة الصلة لابن الزبير[٩] (٦٢٧ ـ ٧٠٨هـ/ ١٢٣٠ ـ ١٣٠٨م)، ثم نجد الذيل والتكملة لابن عبد الملك المراكشي[١٠] (٦٣٤ ـ ٧٠٣هـ/ ١٢٣٧ ـ ١٣٠٣ ـ ١٣٠٤م).

أولاً: النظام الهرمي لعهد الإمارة وعهد الخلافة

طالما بقي الحكم المركزي قائماً في الأندلس فإن طبقة العلماء بقيت مرتكزة في قرطبة. فهناك وفي المناطق القريبة كانت تدور الانقلابات الخطيرة، ليس في مجال المذهب الرسمي فحسب، بل وفي مجال الاتجاهات نحو النهج الذاتي بل حتى الخروج على المذهب. ويصحّ هذا بخاصة في عهد الأمير محمد الأول (٢٣٨ ـ ٢٧٣هـ/ ٨٥٢ ـ ٨٨٦م) وعهد الخليفة الحكم الثاني (٣٥٠ ـ ٣٦٥هـ/ ٩٦١ ـ ٩٧٦م) اللذين شعرا بضرورة تشجيع قيام مذاهب فقهية أخرى من أجل تخليص السلطة من ربقة التنظيم المالكي، بينما فضل السلاطين الآخرون الذين يمسكون بزمام الحكم الرسمي الارتكاز على هذا المذهب.

=**وبحدثيهم وفقهائهم وأدبائهم**، تحقيق ف. كوديرا وج. ريبيرا، ٢ ج (مدريد، ١٨٨٣)؛ طبعة جديدة: أبو القاسم خلف بن عبد الملك بن بشكوال، **كتاب الصلة في تاريخ أئمة الأندلس وعلمائهم ومحدثيهم وفقهائهم وأدبائهم**، عني بنشره وصححه وراجع أصله عزت العطار الحسيني، من تراث الأندلس؛ ٤، ٢ ج (القاهرة: مكتب نشر الثقافة الإسلامية، ١٩٥٥).

(٨) Abū ʻAbd Allāh Muḥammad Ibn ʻAbd Allāh Ibn al-Abbār, *Complementum libri Assilah* (Dictionarium biographicum) ab Aben al-Abbār scriptum: partem, quae superest, ad fidem codicis Escurialensis arabice nunc primum edidit, indicibus additis, Franciscus Codera y Zaydin, Bibliotheca arabico-hispana; t. 5-6 (Matriti: Apud J. de Rojas, 1886-1889), beginning of the work, edited by A. Bel and M. Ben Cheneb (Algiers, 1920).

Abū ʻAbd Allāh Muḥammad Ibn ʻAbd Allāh Ibn al-Abbār, ملاحق، إضافات، وفهارس في: *Al-Takmila li-Kitāb al-ṣila*, edited by Angel González Palencia and M. Alarcón, *Miscelánea de estudios y textos árabes* (Madrid, 1915), pp. 147-690;

طبعة جديدة: أبو عبد الله محمد بن عبد الله بن الأبار، **التكملة لكتاب الصلة**، تحقيق ع. الحسيني، ٢ ج (القاهرة، ١٩٦٣).

(٩) Abū Jaʻfar Aḥmad Ibn Ibrahīm Ibn al-Zubayr, *Ṣilat As-Ṣila; répertoire biographique andalou du XIIIème siècle*, publiée d'après un manuscrit de la bibliothèque Kattaniya à Fès par E. Lévi-Provençal, collection de textes arabes, publiée par l'institut des hautes études marocaines; vol. VII (Rabat: Impr. économique, 1938).

(١٠) أبو عبد الله محمد بن محمد بن عبد الملك المراكشي، **الذيل والتكملة لكتابي الموصول والصلة** (بيروت، تحت الطبع).

ويرجع التبني الرسمي للمذهب المالكي إلى الأمير هشام الأول (١٧٢ ـ ١٨٠هـ/ ٧٨٨ ـ ٧٩٦م) وابنه الحكم الأول (١٨٠ ـ ٢٠٦هـ/ ٧٩٦ ـ ٨٢٢م). ويتميز الأول الذي كان عهده آمناً والذي ترك لنا صورة الرجل الشديد الورع، بإنشاء عدد من المؤسسات الدينية. فاهتم بالعلوم الإسلامية وشجع على تكوين العلماء في الشرق وبقي على صلة بكل جديد في مجال العقيدة. ففتح المجال بقربه لرجال الدين، هذا المجال الذي منعه سابقوه عليهم تخوّفاً من تدخلاتهم. وفرض الثاني في وقت مبكر جداً على العلماء المحيطين به أن يقدموا فتاواهم وأن يحكموا بموجب المذهب المالكي وحده، وكان عهده كثير الهياج وترك موقفه المتفرد بالسلطان ذكرى سيئة.

وقد نشر مذهب الإمام مالك بن أنس (ت ١٧٩هـ/ ٧٩٥ ـ ٧٩٦م) عدد من تلامذته المباشرين، خصوصاً القرطبي يحيى بن يحيى الليثي البربري الأصل (ت ٢٣٤هـ/ ٨٤٨م). وقد تأسست طبقة متميزة في غضون ثلاثين سنة ـ كما هو الحال في الفترة نفسها في القيروان. ففرضت رقابة صارمة الدقة على السلطان نفسه، عندما كان يتظاهر بعدم استشارتهم، وعلى جميع المؤمنين في حياتهم اليومية واحترام الطقوس. أما في ما يخص أهل الذمة، وخصوصاً من يقوم منهم بعمل رسمي، فإنهم كانوا هدفاً للانتقادات الشديدة، وكان العلماء يرسلون شواظ نيرانهم على أدنى افتراء على الإسلام، وكانوا يطلبون من السلاطين القيام بالردع اللازم، فكانوا يميلون إلى تهدئتهم، مما كان يثير حفيظة المنكّل بهم، كما حصل في فترة «شهداء قرطبة» (منتصف القرن الثالث الهجري/ التاسع الميلادي).

وقد تم في فترة أولى قيام المذهب المالكي فعلاً في الأندلس على صورة تتسم بالرجعية الشديدة. فتناسى العلماء وجوب الرجوع إلى الحديث الذي كان الأساس الذي انطلق منه الإمام مالك، وتمسكوا بنقل القياسات في التفاصيل (الفروع) التي قنّنها كبار التابعين للإمام. وكانت فكرة الخضوع (التقليد) لسلطة الرجل المقتدر على القيام بجهد فردي خاص (الاجتهاد) تصوّر تصويراً مشوهاً في عملية تكرار أعمى، بينما تم استبعاد كل فكرة تجديدية (الاجتهاد). ولم يصبح الإمام مالك موضوع تبجيل وتكبير نظراً لقداسته فحسب، بل إن الكتابات في تقديره (المناقب الخاصة به قد تقدمت على دراسته؛ وأقدم الشواهد المعروفة في هذه الكتابات، التي نجدها في جلّ كتب تاريخ الأندلس هي كتابات القرطبي ابن حبيب (ت ٢٣٨هـ/ ٨٥٢م)، الذي ألّف كتاباً في فضائله. وقد قنّن ابن حبيب بمساعدة قرطبي آخر هو العتبي (ت ٢٥٥هـ/ ٨٦٨م) دروس الإمام على شكل (مسائل) وأصبحت كتيّباتهما موضوعاً للشروح المتتابعة، مع نتيجة حتمية هي النمو الملحوظ في الأدبيات المتعلقة بحقلي التوثيق القانوني والقضائي. وهناك شاهد متأخر على هذا الإعجاب بالإمام مالك هو القاضي عياض (القرن السادس الهجري/ الثاني عشر الميلادي)، الذي أعلن أنّ الليثي وابن

حبيب لا يعرفان السنة[11]. وكان العلماء يرفضون كل تفكير منهجي على النحو الذي كان يدعو إليه في الشرق الإمام الشافعي. وعلى العكس أضيفت منزلة الشرف للممارسة المحلية (العمل) لأسباب عملية واضحة. ويزعم بعض المحللين أن هذا الموقف لم يكن يُرى في العاصمة فقط، بل في المدن الرئيسية الواقعة على الحدود الوسطى لممالك النصارى، (مثل مدن طلبيرة وطلمنكة وطليطلة).

ويظهر أن المسلمين من الأصل الإسباني ومن البربر هم الذين مالوا إلى هذا «الجمود» وهذا المسلك وليس المسلمون الذين هم من أصل عربي. وقد قامت مواقف خاصة جداً عند المولدين، سوف نتطرق إليها في ما بعد، والذين وضعوا نصب أعينهم ملء الفراغ الفكري هذا. ولا بد من الإشارة كذلك إلى ظهور بعض المتشيعين في إسبانيا المسلمة، مع اختلاف في عمق هذا التشيع، ولكنها ظاهرة بقيت متفرقة تمثل تحدياً أكثر منه موقفاً إيجابياً مساعداً على اندماج مسلمي الأندلس[12].

ويمكن التمييز بين حركات أربع في اتجاه الاستقلالية الذاتية. الحركتان الأُوليان تؤلفان مدرستين شرعيتين: الشافعية والظاهرية. أما الشافعية فقد شجعها سراً محمد الأول، الذي ربما أراد بذلك أن يظهر سلطته أمام طبقة الفقهاء، وبقيت الشافعية في شبه الظل في عهد عبد الرحمن الثالث، الذي أقام الخلافة في الغرب عام ٣١٦هـ/ ٩٢٩م، وقد بقيت بتحفظ أكبر في عهد الحاجب الأميري المنصور (٣٧٠ ـ ٣٩٢هـ/ ٩٨١ ـ ١٠٠٢م). وكان القاسم بن محمد بن سيار (ت ٢٧٧ ـ ٢٧٨هـ/ ٨٩٠ ـ ٨٩١م) هو الذي أدخل المذهب الشافعي إلى الأندلس، وقد حماه محمد الأول من هجمات المالكيين بجعله وكيله الخاص مدى الحياة. وقد دعم ولي العهد عبد الله ابن الخليفة الناصر وريثه الشافعية، ولكنه قتل بعد اشتراكه في مؤامرة ضد أبيه عام ٣٣٨هـ/ ٩٥٠م.

ولا نعرف هل نضيف اسماً من أكبر أسماء ذلك العهد: بقي بن مخلد (ت ٢٧٦هـ/ ٨٨٦ أو ٢٨٠هـ/ ٨٩٠م). فقد رحل إلى الشرق حيث درس وتبع مع آخرين، تعاليم ابن حنبل. وقد أراد أن يشرّف السّنة، فمكنه ذلك من رعاية السلطان محمد الأول له. وكتب تفسيراً للقرآن أعجب به ابن حزم إعجاباً كبيراً، وقد يكون

---

(١١) قارن: Abdel Magid Turki, «La Vénération pour Mālik et la physionomie du mālikisme andalou,» *Studia Islamica*, vol. 33 (1971), p. 45.

أعيد نشره في: Abdel Magid Turki, *Théologiens et juristes de l'Espagne musulmane: Aspects polémiques*, Islam d'hier et d'aujourd'hui; 16 (Paris: G.-P. Maisonneuve et Larose, 1982).

(١٢) أحصيت جميعاً في: Maḥmūd 'Alī Makkī, «Al-Tashayyu' fī'l-Andalus,» *Revista del Instituto Egipcio de Estudios Islámicos* (1954), pp. 93-149.

السبب وجود روابط بين منهجه ومنهج مؤسس المذهب «النصي» أو «الظاهري» داود المشرقي. ولكنه على العموم يسير كسابقيه من الأئمة على طريق الاجتهاد المستقل مستنداً إلى القرآن والسنّة فقط. وقد أدخل عنصراً تجديدياً بواسطة تلميذه ابن وضّاح (ت ٢٨٧هـ/ ٩٠٠م) وبواسطة أبنائه وحفدته الذين يؤلفون سلالة من الفقهاء القرطبيين حتى عام ٦٢٢هـ/ ١٢٢٥م، بحيث استفادت منه المالكية نفسها.

هناك مؤلفون آخرون يميلون بوضوح إلى المذهب الظاهري، وأقدمهم عبد الله ابن قاسم تلميذ داود، وقد عاش في عهد محمد الأول. هذا المذهب الذي ظل متفرقاً يستطيع أن يفخر بأن يعدّ من أتباعه القاضي منذر بن سعيد البلوطي (ت ٣٥٥هـ/ ٩٦٦م) وهو تلميذ آخر لداود، بقي على احترامه قدر الإمكان للمذهب المالكي وأدخل «اجتهاده» الخاص حسب طريقة «نصّية».

أما الحركة الثالثة فهي حركة دينية، إذ يتكلم ابن حزم عن «معتزلة» الأندلس، وقد اعتقد المؤرخون المحدثون (ومنهم آسين بالاثيوس[(١٣)] وليڤي - پروڤنسال) أنهم استطاعوا إحصاء عدد من أعضائها كان يمكن أن يؤلف «مذهباً» ويدل على أثر للأديب المشهور والفقيه الجاحظ، وهو أثر مشهود في إسبانيا. ولكن الواقع لا يسمح أبداً بتجاوز المعروف من مقدرة الإنسان على اختيار أفعاله، وهو ما قال به بعض العلماء أو ما افترضه خصومهم افتراضاً. أما عن مؤلفات الجاحظ التي كانت معروفة في شبه الجزيرة فهي لا تمسّ الفقه. أما الأشخاص الذين ارتبطوا بهذا الأمر فهم فقهاء أجلاء يقدرهم أبناء بلادهم وأشهرهم خليل بن عبد الملك بن كليب المعروف بخليل الغفلة، الذي لم يتعرّض إلا بعد مماته لمصادرة بيته وكتبه من قبل الفقهاء.

أما الحركة الرابعة فهي التي اجتذبت الاهتمام أكثر من غيرها. وقد بين آسين بالاثيوس بوضوح أن تزمّت البلاد قبل أزمة نهاية الخلافة لم يكن يسمح بأيّ مهرب آخر غير التنسك الزهدي. وهناك أسماء كثيرة معروفة اعتزل أصحابها عن الناس والمجتمع، فارتفع قدرهم عالياً عند أهل السلطة وعند الفقهاء وعند عامة الشعب. ويبرز من بينهم محمد بن عبد الله بن مسرة. وهو بالتأكيد من أصل إسباني، انعزل ليعيش كالراهب في صومعة في الجبل القريب من قرطبة، ولم يخرج منها إلا في زيارة للشرق ليحتمي من هؤلاء الذين لم تعجبهم تعاليمه السرّيّة. وقد مات دون الخمسين عام ٣١٩هـ/ ٩٣١م. فقام الفقهاء بعد موته، لأنهم كانوا يخشون نقمة الشعب الذي كان يقدره في حياته، بالتنكيل بتلامذته الحقيقيين وكل من افترض أنه كان منهم

(١٣) Miguel Asín Palacios, *Abenmasarra y su escuela; orígenes de la filosofía hispano-musulmana* (Madrid: Imprenta Ibérica, 1914), reprinted in: Miguel Asín Palacios, *Obras escogidas* (Madrid, 1946-), vol. 1, pp. 1-216.

(رواها بالتفصيل إبن حيان في الكتاب الخامس من المقتبس). فانتقلت الحركة عندئذ من منطقة قرطبة إلى المريّة حيث تحولت إلى حركة زهدية، يقودها شيخ روحي قبل أن تتشتت إلى أشلاء نجد صداها في القرن الخامس الهجري/الحادي عشر الميلادي عند ابن حزم في مجموعة أفكاره الدينية، وفي القرن السابع الهجري/الثالث عشر الميلادي عند ابن عربي، تلك الشخصية الفذة الباحثة التي تريد معرفة «أسرار السالكين».

في مقطع مختصر لمؤرخ الأفكار صاعد الطليطلي (الخامس الهجري/الحادي عشر الميلادي) يشير إلى ارتباط بين ابن مسرة وفلسفة أمبدوكليس[١٤]، أو على الأقل بما يعرفه العرب في ذلك الوقت عن أمبدوكليس، وهو شديد المخالفة لما نعرفه اليوم من معطيات النقد الحديث. وقد استند آسين بالاثيوس على هذا المقطع المختصر لينسب إلى هذا المفكر الأندلسي عدة مذاهب فلسفية زهدية كان المؤرخون الشرقيون يرجعون أصلها إلى هذا المفكر اليوناني. وقد قام صموئيل شتيرن بالبرهان[١٥] على أن إشارة صاعد الأندلسي تستند على فهم خاطئ لنص شرقي يقول ببساطة إن فلسفة أمبدوكليس انتقلت إلى «الباطنية» وهم الزهاد المسلمون. وكان ابن مسرة قد دعا إلى تعاليم الزهد، فاعتقد صاعد أنه يستطيع الملاءمة بين ابن مسرة والشرقيين وهو ما لا سبيل لبيانه، ولا لبيان موضع أمبدوكليس بين الجهتين. وهكذا تتداعى الصورة التي أرادت أن تجعل من ابن مسرة أول ممثل للفلسفة (الحكمة) في الأندلس. ولكن كل ذلك لا ينال من ترابط فكره. وتسمح الشهادات الأخرى التي تضاف إليها شهادة المؤرخ ابن حيّان التي نشرت عام ١٩٧٩[١٦] برسم صورة لعالِم شديد الأصالة، ولكنه يبقى ضمن السياق النموذجي الإسباني، تنغرس جذوره بعمق ووضوح في ظروف زمانه.

كان تلميذاً لابن وضّاح، صاحب المؤلَّف المهم، **كتاب البدع**[١٧]، وهو بدوره تلميذ «المجتهد» المستقل بقي بن مَخْلَد، الذي سبق ذكره. ويعترف له خصومه بموهبته في التعبير، ويقول عنه ابن حيّان إنه كتب تلخيصاً لاقى إعجاباً كبيراً لأهم المؤلفات في المذهب المالكي وهي **المدوّنة**. ويرجع السبب في نجاحه حسب قول هذا المؤرخ إلى

---

(١٤) أبو القاسم صاعد بن أحمد بن صاعد الأندلسي، **كتاب طبقات الأمم**، تحقيق الأب لويس شيخو (بيروت: المطبعة الكاثوليكية، ١٩١٢)، ص ٢١.

(١٥) Samuel Miklos Stern, «Ibn Masarra, Follower of Pseudo-Empedocles: An Illusion,» paper presented at: *Actas do IV Congresso de Estudos Arabes e Islámicos* (Leiden, 1971), pp. 325-327.

(١٦) أبو مروان حيان بن خلف بن حيان، **المقتبس من أنباء أهل الأندلس**، تحقيق ب. شلميطا، ف. كوريتي وم. صبح (مدريد، ١٩٧٩)، ج ٥.

(١٧) Abū ʻAbd Allāh Muḥammad Ibn Waḍḍāḥ, *Tratada contra las innovaciones*, edited and translated by María Isabel Fierro (Madrid, 1988).

نقطتين: الأولى هي فئه التعليمي الذي ينطلق تدريجياً من خلاصة النصوص إلى بيان الصعوبات وأخيراً إلى التدليل، والثانية الجمع بين شخصية فذة موهوبة حسنة المجادلة والمعرفة الواسعة. أما عن محتوى طرحه الذي استنكره الفقهاء فهو يقع في المستوى الأخلاقي: إظهار التشدد ضد حيازة الأموال والحضّ على ترك المباح الحلال (التجاوز). ولا يضيف صاحب الخبر على التأنيب بسبب هذه النخبوية التي تفضي إلى النّسك وإلى انضباط السلوك في تعاليمه سوى عيب في فهمه للشريعة: كالزعم بتجاوز الوعد والوعيد، واعتبار الحديث الخاص بالشفاعة ضعيفاً، وإبعاد الناس عن أمور يسمح بها الله.

ويظهر عمل ابن مسرة في المحيط الإسلامي للقرن الرابع الهجري/العاشر الميلادي كأنه إعادة للموقف الذي اتخذه بريسيليان في إسبانيا النصرانية، أي معارضة زهدية للكنيسة التي يتّهمها بالتكالب على أمور الدنيا. فالزهد يستدعي قيام الغنوصية وليس العكس، لأنّ معرفة ابن مسرة بالفقه المالكي تسمح له بتفجير المشاكل الدينية من الداخل، من خلال ممارسة الشعائر الدينية وبالوصول إلى المعنى الخفيّ عن العيون (التأويل). وهو يدعو إلى تأمل الضمير من أجل الوصول، ولو إلى منتصف الطريق على درب الصفاء الكلي للنفس. ويؤدي كل ذلك إلى قضية المعاد الروحية الخالصة التي لا ثواب فيها ولا عقاب.

هذا الموقف الأخلاقي يدعمه أساس ديني، فابن مسرة يرفض، مثله مثل المعتزلة، أن تكون «صفات» الخالق متميزة عن ذاته. فهو يقول بحرية المخلوقات عندما يؤكد أن العلم وقدرة الله هما صفتان زمنيتان مخلوقتان، وأنه يوجد علمان إلهيان، أحدهما خلقه الله تاماً في مرة واحدة وهو علم الأمور الكلية الخالدة، أي الخفية، والآخر يخصّ المخلوقات الفردية، أي الظاهر، التي لا يكون لها وجود إلا عندما توجد بذاتها.

بدءاً من هذه النقطة، قد يكون ابن مسرة قد خطا في الاتجاه الفلسفي، ولكننا لا نتوفر على أية شهادة مؤكدة. وعلى العكس لدينا تفصيلات صوفية حول «عرش» الله، أي حول الكائن الذي يدير العالم، لأن الله جلّ جلاله لا يمكن أن يضاف له فعل متأخّر: العرش هو الخليقة التي يحمل كل مظهر من مظاهرها الأربعة (مصدر وشكل الأجسام، مصدر وشكل الروح، ما يجعل الروح تستمر، السعادة والشقاء) معنىً ظاهرياً ومعنى باطنياً ويمثّلها ملاك أو نبي. ونحن نعرف ذلك ليس من خلال ابن عربي وحده، وإنما أيضاً من أعمال ابن مسرة نفسه التي تم العثور عليها مؤخراً، وكان يعتقد أنها فقدت: فهذه الأعمال تحتوي على ثيمات أفلاطونية حديثة كانت شائعة آنذاك[١٨].

(١٨) انظر: كمال ابراهيم جعفر، «من مؤلفات ابن مسرة المفقودة،» **مجلة كلية التربية**، السنة ٣ (١٩٧٢)، ص ٢٧ ـ ٦٣.

ومن المحتمل جداً أن تكون مؤلفات ابن مسرة تدور أساساً على هذه الشاكلة، لأن ابن حيّان يشير إلى أن منهجه كان يتلخص في جذب تلامذته تدريجياً نحو مقصوده، ليس عن طريق البرهان بل بتكديس المصاعب في طريقهم حتى لا يبقى أمامهم حل آخر[١٩].

إذا لم تكن الرابطة بين مذهب ابن مسرة ومذهب المعتزلة ضرورية على المستوى العقائدي، فالظاهر على المستوى الاجتماعي أن وظيفة الأول تلي وتمدّد الثاني: فهما محاولتان للانفتاح استغلتا انفراج عهد الحكم الثاني، وأنهما يدلان، مع ذلك، على أن الاكتمال الروحي، خارج الالتزام باحترام الشرع، لم ينجح في القيام على الاعتماد الكامل على العقل، بل خصوصاً على القلب. وهذا ما يفسر قيام مجموعات من الفقهاء الزهاد منذ القرن الثالث الهجري/ التاسع الميلادي. وقد قاموا بدور «المنحرفين» عندما جعلوا أنفسهم يتقمصون الإمكانيات التي يراها المجتمع دون أن يمكنه قبولها بسبب اختياراته الأساسية. وقد وُجد كذلك تقارب مع فكرة إمكانية تعايش العلم الديني مع شعائر باطنية أعمق. وقد برز ذلك في المدرسة التي أسسها يحيى بن مجاهد الإلبيري (ت ٣٦٦هـ/ ٩٧٧م) في قرطبة، كما برز بصورة أوضح في مدرسة ابن أبي زمنين (ت ٣٩٩هـ/ ١٠٠٩م) الذي جمع مريديه في ألبيرة رغم كونه قد تدرّب في العاصمة.

وهكذا نرى البناء الشامخ لهيئة العلماء، طيلة القرن الثالث الهجري/ التاسع الميلادي على الرغم من احتفاظه ببنيته الهرمية المركزة، والذي قام بفضل الظروف وبفضل الدعم الواعي له من طرف السلطة، ينقسم حسب مستويين: **الأول** هو مستوى الأفراد، ظهر على شكل مواقف جديدة استقلالية بل انعزالية بعض الأحيان، **والثاني** مستوى المنهج، وقد تميّز بالرجوع إلى ما قبل الجيل الأول من المالكيين الأندلسيين حيث كانت الظروف تسمح بحرية أوسع، هي التي تكوّن فيها عمل الإمام مالك نفسه. هذه العودة إلى الحديث النبوي، على الرغم من كونها صدمة مزعجة في أول أمرها بالنسبة إلى الفقهاء، ظهرت ضرورتها من أجل حلّ الأمور المستجدّة ومن أجل تجنّب تحطيم الإطار المتجمد، والمحافظة على متابعة سلوك العملية النفسية نفسها. وكل ما يتطلبه الأمر من جديد هو بذل جهد أكبر في مجال الذاكرة، لأن العملية كانت جاهزة حول نظام معروف، مع إمكانية حقيقية في تطابق سلسلة الناقلين الرواة للسنة مع سلسلة الناقلين الرواة للمذهب الفقهي. ذلك أن أول السنّيين الإسبان كانوا قد اكتفوا بدراسة الإمام مالك بصفته محدّثاً وليس فقيهاً. فازدوجت الوظيفة وتقاسمها

(١٩) انظر: Dominique Urvoy, «Sur les débuts de la pensée spéculative en Andalus,» *Mélanges de l'université Saint Joseph*, vol. 50 (1984), pp. 707-717.

شيخ العلم (راوي الحديث) وشيخ الفقه (في المنازعات).

ولكن نظام الخلافة يلعب دوراً سلبياً في تحويل جزء من سلطة رجال العلم إلى الخليفة نفسه الذي يقوم مقام النبي، وذلك بتوجيه عدد كبير من الطلبة نحو أعمال الإدارة. فكان كل من يتوجه نحو الدراسة يجد نفسه ملزماً بوظيفة ويتعرض بالتالي لسياسة التغيير المستمر لصاحب اللقب، التي تصل إلى ذروتها في اجتذاب قرطبة كل من نبغ في الأقاليم. وبهذا يكون الانفتاح الذي تحدثنا عنه، والذي صدر عن العلماء أنفسهم مقيداً بتصرف السلطة: وأصبح الاختصاصيون في العلم الذين حصلوا على سلطتهم من الشعب مبعدين؛ وعاد المذهب المالكي إجبارياً في المعاملات، ولم يبقَ للمذاهب الأخرى سوى قيمة نظرية فكرية، وأخيراً أصبح الحديث نوعاً من الكماليات غير الضرورية[٢٠]. وقد انحاز الفقهاء في هذا الصراع إلى جانب الدولة، وظهر نوع جديد من القضاة هو قاضي البلاط. وبلغت الأحداث ذروتها في عهد المنصور، ووصل الوضع إلى توازن غير مستقر: فالفقهاء قد توصلوا إلى نصر جديد لأنهم أصبحوا يستطيعون خلع السلطان (الخليفة)، واضطرت الدولة إلى التراجع أمام مقرراتهم من جهة أولى، ومن جهة ثانية فقد الفقهاء احترام الشعب وثقته فأصبحت الدولة تستطيع متى شاءت أن تبطش بهم استناداً إلى تعصبهم.

ثانياً: أزمة الخلافة ونشوء المراكز الإقليمية

يكاد المؤرخون يجمعون على أن الخلافة استطاعت بعد فترة طويلة من الكفاح، أن تتوصل إلى الاستقرار (من ٣١٩هـ/ ٩٢٩م إلى حين وفاة الحاجب الثاني المظفّر عام ٣٩٩هـ/١٠٠٨م) فظهرت علامات توازن مجتمعي. ولكن إذا كان هذا التوازن قد انهار فجأة على المستويين الاجتماعي والسياسي، فإنه على العكس من ذلك، كان بداية ازدهار ثقافي برّاق. وإذا كانت هذه الواقعة قد اشتهرت بنتاجها الشعري بخاصة، فإن ذلك يشمل الانتاج الديني. ولم يؤثر تفسخ السلطان وتفرقه إلى عدد من الممالك الصغيرة (ملوك الطوائف) التي حرصت كل منها على تشجيع شعرائها، إلا تأثيراً طفيفاً في المجموعات الكبرى ذات الصبغة الروحية. وقد ظهرت في الواقع مناطق ذات نزعات: فالحرب الأهلية (الفتنة) قد حطمت الهالة التي كانت تحيط بقرطبة، فقامت الأقاليم، مرغمة في البداية ثم مندفعة بقوة من ذاتها في ما بعد، على تنمية إمكانياتها الخاصة. ولم تتوقف هذه الإمكانيات عن فرض وجودها، ولكنها سرعان ما لُجمت برغمها حسب ما جاء في مجموعة ابن الفرضي (الذي مات خلال الفتنة).

---

(٢٠) انظر: Hussain Monès, «Le Rôle des hommes de religion dans l'histoire de l'Espagne musulmane jusqu'à la fin du califat,» *Studia Islamica*, vol. 20 (1964), p. 63 et seq.

ويمكن أن نَتَبَيَّنَ بعد فهم خاصية التشتت التي دمغت محاولات البداية، صراع المناطق الحدودية والثغر الأعلى على الخصوص، من أجل الحفاظ على نوع من الاستقلالية الثقافية في مواجهة الجذب المتزايد لقرطبة الذي تدعمه السلطة.

وعندما تحررت هذه الإمكانيات أصبح من الممكن رصد لوحة مختلفة الألوان. فكان توزيع الدراسات الدينية والفكرية على مستوى شبه الجزيرة هو التوزيع المعهود المعروف جيداً. فالدراسات الفقهية هي المسيطرة من بعيد ويليها الحديث، والعلوم القرآنية، ثم بالنسبة إلى العلوم الدنيوية يأتي الأدب. وتأتي بعد ذلك دراسات الشعر واللغة العربية وأخيراً التاريخ والرياضيات (التطبيقية على الخصوص). ومن بين الدراسات التي تتطلب إعمال العقل ولا تقتصر على النقل فقط نجد الدراسات الدينية للمنهج في الشريعة (أصول الفقه) وعلم الكلام وتفسير القرآن، هذه العلوم لها الأولوية على الدراسات الدنيوية كالطب والرياضيات البحتة، بينما أهملت الصوفية والفلسفة تماماً. أما على مستوى المعاملات فإن النُسْك بقي له المجال الفسيح، وكذلك الشعر الحكمي الزهدي.

ولكن هذه اللوحة تتبدل عندما ندخل في الحساب عوامل أخرى. العامل الأول هو **الزمان**. ذلك أن سياسة الهيمنة على المواهب التي قامت بها السلطة في نهاية القرن الرابع الهجري/العاشر الميلادي، قد ولدت فراغاً في هيئة العلماء التي لن ترجع إلى سابق أهميتها من حيث العدد إلا في نهاية القرن التالي، مع قيام دولة المرابطين. العامل الثاني هو **توجيه الدراسات**. ويُظهر تأمل الترابطات بين مختلف الدراسات التي يحصلها كل عالم، التي تتضمن إجبارياً دراسة الحديث في جميع الفروع، أن العلماء انقسموا قسمين: المختصون بالمعاملات القانونية، والمختصون بكتاب الله. وكان الفريق الأول، طبعاً ينفرد بالسلطة شبه الكلية على كل ما هو مجتمعي وثقافي. ولكن أصحاب الفريق الآخر، الذين ابتعدوا اختيارياً عن كل سعي وراء السلطة، قد تابعوا النشاط الفكري كالأدب ودراسة اللغة العربية اللذين يكوّنان الأرضية التي تنفذ منها شيئاً فشيئاً الدراسة الدينية. أما الصوفية، فعلى العكس من ذلك، فهي لا تظهر إلا خارج هذه الدراسات التقليدية. وهكذا يتقاسم علم الكلام والصوفية المجال التأمّلي مع الفلسفة (الحكمة)، التي تبقى إلى القرن الخامس الهجري/الحادي عشر الميلادي، علمانية بكل معنى الكلمة ومن دون أي رابط بالدراسات الدينية.

أما العامل الأخير فهو عامل **المكان**. فمنطقة قرطبة تفقد أهميتها ولكنها تحتفظ بالاتجاه الفكري نفسه، ويبدو أنها تفاعلت مع الفتن باختيار تعميق علوم السّنة. أما منطقة إشبيلية، فهي ليست كما كان يظن، بأنها اختارت الشعر بصفة كلية ـ فالشعر بقي فيها على مستوى أرقى، من دون شك، من باقي المناطق، ولكن ليس من حيث الكمّ. وليست إشبيلية كذلك مدينة الصوفية، على الأقل إلى ذلك العهد. وأما المنطقة

الوسطى (طليطلة) فقد بدأت تَتَسَلَّم الإرث الثقافي للأندلس، ليس فقط في ميدان المواد العلمية، بل في الأدب واللغة كذلك. وقد قضت عودة الاحتلال النصراني عام ٤٧٨هـ/ ١٠٨٥م على ذلك الازدهار البديع، الذي تميّز بعناصر إيجابية في التأمل، بل كذلك بأهمية أكبر تفوق كل ما عداها بالعلوم الغامضة كالسحر والتنجيم وغيرهما (Occult Sciences). وسوف يكون لهذين المظهرين الأخيرين الأثر الشديد في نشاط مدرسة الترجمة من العربية إلى اللاتينية التي تدعى «مدرسة طليطلة». أما منطقة الثغر الأعلى (سرقسطة) فإنها تتلقى، بصورة أعنف، التقلبات التاريخية، سواء كان ذلك مما ولّدته الأزمة الداخلية، أو مما نتج من الضغوط الخارجية. وهي لم تشترك بعدد كبير من الناس في الفتنة، بل عرفت كيف تستغل طاقات العاملين فيها في أماكنهم، وفرضت وجودها على النصارى بثقافة رفيعة، وهو ما سوف يعطي سمته لمدرسة الترجمة المعروفة بـ«وادي إيبرو». ومع ذلك فإن الظروف السياسية هي التي سمحت بالمشروع الإصلاحي للباجي (الذي سنرجع إليه في ما بعد) لا الظروف الدينية. أما المناطق الأخرى فهي أقل تفرداً وتميّزاً عدا الشرق (بلنسية)، تلك المنطقة الشديدة المحافظة التي انصرفت إلى نشاط تقييمي كمدرسة القراءات القرآنية في دانية. فالشرق لم يتقدّم إلا تدريجياً ليأخذ مكانه، في القرن السادس الهجري/ الثاني عشر الميلادي، مركزاً فكرياً ودينياً ثانياً في القطب الفكري والديني للأندلس في مواجهة منطقة قرطبة ـ إشبيلية.

وتسجل البنية الاجتماعية للتعليم وقْع التغيرات التي حصلت في الزمان والمكان. ففي نهاية عهد الخلافة نجد هيئة التدريس قد ترتبت على شكل تصاعدي متين يتمركز على قرطبة مع ترابطات مع إشبيلية وطليطلة. ويبلغ هذا الترتيب الذروة بشيوخ يعرفون باسم «الفقيه» أو «الحافظ» بعض الأحيان وكذلك باسم «الزاهد». وكان هؤلاء الشيوخ مبجّلين من أغلبية الطلبة الذين كانوا يتتابعون على مجالسهم واحداً واحداً. ولكن الجيل التالي سوف يحسّ بالتشتت والتقلص، فلا يعرف هذا الجيل إلاّ شيخين: يونس بن عبد الله المعروف بابن الصَّفَّار وأبا المطرّف القنازعي اللذين كانا يجمعان أكبر عدد من الدارسين، بينما كان الشيوخ الآخرون لا يلقون إلا حضوراً محدوداً مختصاً. وقد نشأت على هامش هذه الهيئة الكبيرة التي لا تزال متركزة في قرطبة، تجمّعات صغرى للشيوخ في طليطلة وفي ألمرية. وثَمَّةَ ظاهرة لافتة بصورة قوية في أن هذا الجيل لا يحاول الارتباط بكبار شيوخ الجيل السابق، بل بشيوخ كانوا هامشيين في زمنهم، على الخصوص الفقيه الزاهد ابن أبي زمنين، فهو توجّه جديد يأخذه الإسلام في إسبانيا في نهاية القرن الخامس الهجري/ الحادي عشر الميلادي.

وقد قامت هيئة التدريس هذه طيلة عهد ملوك الطوائف على أسس أخرى. ففي البداية برز عدد قليل من الشيوخ الراسخين، ثم جاءت بعدهم جماعة من الدرجة الثانية بأعداد كبيرة، فتقاسمت مجموع الطلبة مع الفئة الأولى. ومن جهة أخرى وقع

تطور يسير في التخصصات وأصبح ممثلو جماعة مُقرئي القرآن أكثرية غالبة. ولم يعد القرطبيون وحدهم أهل الاختصاص، وأصبح للعاصمة مظهر مرحلة من مراحل الطريق لشبه الجزيرة كلها في سبيل المعرفة، بل إن بعضهم لم يكن يريد الاشتغال إلا خارج هذه المدينة، هذا الجيل من العلماء يرتبط بوضوح بالجيل السابق، وبأشهر ممثليه يونس بن الصفار، من دون أن يمنع هذا الارتباط الالتقاء بالشيوخ الآخرين ومن ضمنهم شيوخ مركزي طليطلة والمرية. ومع ذلك فإن التوحيد لم يشمل شبه الجزيرة كاملاً، إذ لا يزال هناك متسع في المجال أمام المبادرات الخاصة.

وهذا الجيل هو أشد الأجيال تنوّعاً، كما تبينه الأمثلة الثلاثة التالية. المثال **الأول** يتعلق بالشيخ الذي كان يتمتع بأكبر عدد من المستمعين وهو أبو عمر بن لبّ الطلمنكي (ت ٤٢٨هـ/ ١٠٣٦م). فهو أحد سكان الوسط (طلمنكة)، الذي تابع إيقاع مرحلة الخلافة: الفترة الإجبارية في قرطبة، والدراسة في الشرق، وعدد من المعارك الأدبية في إسبانيا، قبل أن يرجع إلى المدينة التي ولد فيها قبل نهاية حياته. وهو من أصل إسباني ووالده يدعى لبّ (لوبّيه). وقد اجتذب الأنظار باهتمامه بأصول الفقه بخاصة، وبهجماته التي إن لم تكن على المذهب المالكي فهي على الأقل ضد السّنة الرسمية. وقد وصِفَ بعد ذلك من قبل عدد من فقهاء سرقسطة، بالخارجيّ، وكان عليه أن يخضع لمحاكمة زملائه قبل أن يحصل أخيراً على براءته[٢١].

أما الشيخ الثالث من حيث عدد مستمعيه من الطلبة الذين ذكرتهم الأخبار، فهو مقرئ دانية المشهور أبو عمرو الذي صنّف القراءات السبع. وهو في الواقع أشهر عضو في جماعة المختصين بالقرآن التي دُرِّبت بناء على رغبة أمير دانية والباليار، الأمير مجاهد الرومي الأصل، العامري بالولاء، والذي كان قد بدأ هذه الدراسة بنفسه بأمر من المنصور بن أبي عامر.

ومن هذه الجماعة أخيراً، أكبر ممثلي رابطة العلماء، الذي هو كذلك أكبر هؤلاء الرواد ابن حزم الأندلسي (٣٨٤ ـ ٤٥٦هـ/ ٩٩٤ ـ ١٠٦٤م) الذي سننظر في مؤلفاته في ما بعد. إن هذه الريادة، إضافة إلى اعتناقه المذهب الظّاهري، لم يمنعاه من أن يكون الشيخ العاشر من حيث الأهمية.

فإذا أدخلنا في حسابنا أن اثنين من كبار العلماء، مكي بن أبي طالب وأبا عمرو

---

(٢١) أبو جعفر أحمد بن يحيى بن عميرة الضبي، **بغية الملتمس في تاريخ رجال أهل الأندلس**، تحقيق فرنشسكه قداره وخ. ريباره (مجريط: روخس، ١٨٨٤)، رقم (٣٤٧)؛ ابن بشكوال، **كتاب الصلة في تاريخ أئمة الأندلس وعلمائهم ومحدثيهم وفقهائهم وأدبائهم**، رقم (٩٠)، وابن الأبار، **التكملة لكتاب الصلة**، الأرقام (٤٢٠) ـ (٤٢١)، (٤٢٥) و(١٢٩٢).

الصفاقسي شرقيان، فسوف تظهر لنا فترة تاريخية فريدة من حيث الفكر، هذه الفترة التي نتكلم عنها الآن: إنه نظام أراد أن يكون متجانساً، وهو يحاول القيام بعد أزمته، ولكن قيامه لا يتم إلا على أسس كثيرة التنوع.

ويستقر هذا الوجه بملامحه الجديدة في الجيل التالي. فإذا كانت بعض الوجوه التقليدية من فقهاء قرطبة لا تزال حاضرة، فإن من ورائها يقوم النظام التعليمي على تجميع مختلف نواحي إسبانيا ويدفع إلى الأمام مناطق واسعة كانت مهملة إلى ذلك الوقت، مثل منطقة بطليوس أو المنطقة الشرقية من ألمرية إلى سرقسطة. كل هذا يدعمه شهرة كبار الأساتذة الذين كانوا إمّا يجتذبون الطلبة إليهم وإمّا يسافرون بأنفسهم إلى كبار المدن. وأشدهم تأثيراً هو أبو عمرو بن عبد البر الذي سحرته الصوفية قبل رجوعه إلى المالكية ليطوّرها من الداخل. ويأتي في المرتبة الرابعة بعده أبو الوليد الباجي الذي رغم بقائه مالكياً، اهتم بالبحث في الشرق عن المبادئ الأساسية في كل من أصول الفقه وأصول الدين. وقد كان ابن عبد البر في شبابه صديق ابن حزم، في الوقت الذي مال فيه إلى المذهب الشافعي، قبل انطلاقه في مسيرة اعتناق «النّصيّة»، (المذهب الظاهري). وكان الباجي الخصم الأول لابن حزم في مناظرة جرت في ميورقة، كانت لها آثارها في توجيه هذه المنطقة الهامشية نحو إبراز سُنّة كلامية مزدوجة تغرف من مذهبين خصمين: الظاهرية والأشعرية، اللذين كانت لهما نقطة مشتركة هي اشتراط العقلانية، وهو ما سوف يطبع العمل الفلسفي المدافع عن الدين عند الميورقي رامون لول في القرن الثالث عشر الميلادي، وهو ما سوف يكون أصلاً لاستخدام الطريقة الإدماجية في الغرب[٢٢].

وتميزت نهاية عهد الطوائف بعملية انفصال بين عامّة المدرسين، فتشتّتت جهودهم، وبين فئة قليلة من أصحاب الأسماء الكبرى الذين كانت لهم مجالس محتشدة. وعادت قرطبة إلى لعب دور متميز وكان الشرق يحاول أن يعيد التوازن، فكان الفريق الأول منشغلاً كلياً بالفقه وكان الثاني منشغلاً كلياً بالقراءات القرآنية والسنة. وعاد الشيوخ الذين هم من أصول غير أندلسية إلى الهامش، بينما تزايدت الرحلات إلى المشرق بحثاً عن العلم.

---

(٢٢) انظر: Dominique Urvoy: «La Vie intellectuelle et spirituelle dans les Baléares musulmanes,» *Al-Andalus*, vol. 37, no. 1 (1972), pp. 87-132, et *Penser l'Islam: Les Présupposés islamiques de l'«Art» de Lull*, études musulmanes; 23 (Paris: J. Vrin, 1980).

ثالثاً: إسهام الأندلسيين الخاص
في العلوم الإسلامية في عهد ملوك الطوائف

هذا الواقع الذي ذكرناه يفسّر شحّ إنتاج القرون الأولى من ناحية، ومن ناحية أخرى الغنى من الناحية الكمية، ولكنه يفسر أيضاً طبيعة وتفرّد انتاج القرن الخامس الهجري/الحادي عشر الميلادي. أضف إلى ذلك الدور المتميّز الذي يرجع إلى العلماء وظاهرة تشتُّت السلطة القوية على المستوى السياسي، وعدم ثقة الشعب بالحكّام المحليين.

ولكن لا بد هنا من التمييز النوعي. فقد تذرّع الكثيرون بأن للعلماء «جذوراً عميقة في الأندلس، وأنهم كانوا عموماً من الطبقة الوسطى أو الدنيا»[٢٣]، ولكن الأمر ـ عدا أن هذا القول لم يثبت أبداً بالنسبة إلى غالبية شيوخ الطبقة الأولى ـ لا تأثير له البتة في نوعية الانتاج. وتظهر إحدى الحكايات الصفة الغامضة لمشكلة الوضع الاجتماعي، فتقول إن الباجي كان يأخذ على ابن حزم كونه لا يستحقّ التنويه على دراسته لأنه من أصل نبيل غنيّ بينما هو، الباجي، قد اضطر إلى العمل بيديه في تطريق الذهب يوم كان في المشرق كي يوفر مصاريف الدراسة. ويرد عليه ابن حزم بطريقة مترفّعة، أنه بذلك قد وجد الدليل على أنه لم يكن مدفوعاً بدراسته بأيّ مغنم، بينما كان الباجي يضع نصب عينيه الوصول إلى درجة اجتماعية رفيعة. ولكن الأهم هو أنه لم تكن توجد أية مدرسة مجانية تتكفل الدولة بمصاريفها قبل زمن متأخر، ومعنى ذلك أن التدريس غير المجاني في المساجد يفرض وجود دافع قوي عند الطالب[٢٤].

وكانت الأهداف التي يجري المؤلفون المشهورون وراءها فعلاً، متنوعة، بل متناقضة، لكنها تتناظر من أجل تشجيع الابتكار: فابن حزم كان في آن واحد شغوفاً بالحقيقة، وشديد التعصب لشرعية الأمويين التي يعتبرها الضمان الوحيد من أجل استمرار الإسلام الأصلي، الذي يحاول أن يعيد اكتشافه بمذهبه النصي (الظاهرية). من ناحية أخرى، كان ابن عبد البر، على العكس من ذلك، ذا سلوك يتحاشى التنطع والبروز والدعاية. ومع أنه أكبر سناً من ابن حزم كان أبطأ تأثيراً في طلبته، وكان

---

(٢٣) M. Benaboud, «The Socio-political Role of the Andalusian Ulama during the 5th/11th Century,» *Islamic Studies*, vol. 23, no. 2 (1984), pp. 103-141 and 106, and

م. بن عبود، **التاريخ السياسي والاجتماعي لإشبيلية في عهد دول الطوائف (٤١٤هـ/١٠٢٣م ـ ٤٨٤هـ/١٠٩١م)** (تطوان: المؤلف، ١٩٨٣).

(٢٤) أبو العباس أحمد بن محمد المقري، **نفح الطيب من غصن الأندلس الرطيب**، تحقيق إحسان عباس، ٨ ج (بيروت: دار صادر، ١٩٦٨)، ج ١، ص ٢٢٠ ـ ٢٢١.

اهتمامه ينصبّ على المحافظة على المكتسب. وتميّز بتمسكه بالسنة، والعودة إلى المالكية بعد شطحات في الظاهرية والشافعية، متحركاً بكثرة في شبه الجزيرة، حريصاً على مراسلات غزيرة مع مشايخ المشرق، ومحافظاً على علاقاته بالمستقلين. وإذا كانت مدرسة أبي عمرو مقرئ القرآن قد نمت في شرق الأندلس فلأنها كانت منشغلة بالمحافظة على نص القرآن في مواجهة النقد الذي يقوم به النصارى لمختلف أشكال قراءة القرآن. ويتدخل ابن حزم نفسه في هذا الميدان فيؤكد أن هذه القراءات منزلة كلها على قدم المساواة وأنها نقلت على أساس سنّة موثوقة. أما الباجي فهو قلق بدوره لفقدان المسلمين قدرتهم ولاشتداد شوكة النصارى، وإذا كان قد سعى للرفع من مستوى علم الكلام، فإن ذلك من أجل الحجاج والمناقشة، أملاً في جمع أصحاب الإرادة القوية من أجل بعث المقاومة الفعلية، وهو أمل ضائع في ما عدا مدينة سرقسطة.

والحق أن أكثر المؤلَّفات التي ولدت على هذه الطريقة، لم يكن لها من قيمة سوى أنها امتداد لتيارات وجدت منذ زمن طويل. ومنها مؤلفات ابن عبد البر المخصصة لأصول المعرفة الدينية (على الخصوص كتابه: **جامع بيان العلم وفضله وما ينبغي في روايته وحمله**[٢٥]، أو القراءات القرآنية لأبي عمرو (وأكثرها استخداماً **كتاب التيسير**) وكذلك أكثر كتب الباجي. وكان الباجي في أغلب مؤلفاته يهتم إما بتلخيص المعرفة (مثلاً: **رسالة في الحدود**[٢٦] وإما بمناقشة صرفة ليس لها امتداد مذهبي (مثلاً: ردّ على **«راهب فرنسا»**[٢٧] ولكنه يهتدي كذلك لبعض الآراء الشخصية في وصيته **وصية لولديه**)[٢٨]. وله أهمية خاصة لتجديده فن الجدل في مبادئ الفقه، وإدخاله هذا الفن إلى اسبانيا. فيواجه الحلول الفقهية في **كتاب المنهاج في ترتيب الحجاج**[٢٩] التي لم يقترحها أصحاب مذهبه فقط، بل وأصحاب المذاهب الكبرى الأخرى، خصوصاً المذهب الشافعي الذي يعرضه بتعاطف. وهدفه من كل ذلك أن يجعل من الجدل وسيلة واعية تعليلية لا ترتبط بالأحداث ولا تعرف التردد ولا تجلب المعرّة، لذا فهو يتفحص جميع فصول مادة البحث وتفرعاتها. وبعد مقدمة تفسيرية، وعرض

---

(٢٥) جمال الدين أبو عمر يوسف بن عمر بن عبد البر القرطبي، **جامع بيان العلم وفضله وما ينبغي في روايته وحمله**، ٢ ج في ١ مج (القاهرة: إدارة الطباعة المنيرية، ١٩٢٦).

(٢٦) Abū'l-Walīd al-Bājī, «Risāla fī'l-ḥudūd,» edited by J. Hilal, *Revista del Instituto Egipcio de Estudios Islámicos* (1954), pp. 1-37.

(٢٧) Abdel Majid Turki, in: *Al-Andalus*, vol. 31 (1966), pp. 73-153.

(٢٨) Abū'l-Walīd al-Bājī, «Waṣiyya li waladayhi,» edited by J. Hilal, *Revista del Instituto Egipcio de Estudios Islámicos* (1955), pp. 17-46.

(٢٩) أبو الوليد سليمان بن خلف الباجي، **كتاب المنهاج في ترتيب الحجاج**، تحقيق عبد المجيد تركي ([باريس: ج. ب. ميزونوف اي لاروس، ١٩٧٨]).

للاتفاقيات التي يجب احترامها، يعطي تعاريف الحدود التقنية، ثم يتفحص على التوالي البراهين المستقاة من مختلف مصادر الفقه، والمسائل الأولية التي قد تطرأ قبل كل جدال، والردود الممكنة على الحجج التي يزعم أنها تستند إلى القرآن والسنة أو الإجماع، وتقنيات القياس وما يمكن أن يعترض عليه، وبرهان أو تفنيد العلة، ومختلف الوسائل الأخرى للاستدلال، وأخيراً أنواع الترجيحات المختلفة. وهو كتاب يتميز بوضوح التأليف وعناية في عرض الحجج، كائناً ما كان نوعها.

على الرغم من كون الباجي (٤٠٣ ـ ٤٧٤هـ/١٠١٢ ـ ١٠٨١م) أصغر سناً من ابن حزم، فإنّ كتابه يتيح رؤية عامة لمؤلفات هذا الأخير ويظهر أصالته في آن واحد. فابن حزم مثله مثل منافسه المالكي الباجي يحاول أن يجعل ذلك كله في كتبه: أن يكون عاماً واضحاً، وأن يُدخل بعداً منطقياً. ولكنه عندما يتمايز عنه فليس ذلك لكونه يعتنق مذهباً فقهياً آخر، بل لأن هذا المذهب يفرض منهجاً آخر، ولأن هذا المنهج قد رفعه مفكرنا إلى درجة الفلسفة الحقيقية في اللغة، وذلك ما بيّنه بوضوح ر. أرنالديث[٣٠].

وقد عرض منهجيته في مؤلفه الكبير: **الإحكام في أصول الأحكام**[٣١]. ويظهر ابن حزم زاعماً أنه يستند فقط على قواعد اللغة العربية (الطبيعية)، التي يستعملها ببراعة كبيرة، يظهر تارة الصفة العامة لآية قرآنية ظاهرها خاص، وتارة الصفة الخاصة لآية ظاهرها عامّ. أما نقده للحديث فهو شديد الدقة، وقد قاده إلى حذف الكثير لكونه موضوعاً، وعلى العكس، فقد قبل عدداً من الأحاديث المروية عن فرد واحد. ولكنه على الخصوص وقف ضد مختلف طرق الفقهاء، هذه الطرق التي يلخصها في عنوان مؤلفه: **ملخص إبطال القياس والرأي والاستحسان والتقليد والتعليل**[٣٢]. والواقع أنه يجعل القياس هدفه الرئيسي، هذا القياس الذي أقامه المذهب الشافعي من أجل إضفاء الشرعية على «الرأي». هذا القياس الذي قبله أخيراً المذهب المالكي نفسه بعد أن جدّده الباجي. فهو يعتبر القياس غامضاً وليس له ضرورة من حيث جوهره، لذا فهو يعترض عليه كلما تطلبته إحدى الوقائع، ويبين أنه لا يوجد أي سبب لربط التعليل بمظهر من هذه الواقعة بدلاً من أي مظهر آخر لها.

---

(٣٠) Roger Arnaldez, *Grammaire et théologie chez Ibn Ḥazm de Cordoue: Essai sur la structure et les conditions de la pensée musulmane*, études musulmanes; 3 (Paris: Librairie philosophique; J. Vrin, 1956).

(٣١) أبو محمد علي بن أحمد بن حزم، **الإحكام في أصول الأحكام**، ٨ ج في ٢ مج (القاهرة: مكتبة الخانجي، ١٩٢٦).

(٣٢) أبو محمد علي بن أحمد بن حزم، **ملخص إبطال القياس والرأي والاستحسان والتقليد والتعليل**، تحقيق سعيد الأفغاني (دمشق: مطبعة جامعة دمشق، ١٩٦٠).

وهكذا يكون ابن حزم قد قام بعملية نزع للقدسية عن الحقبة التالية لعهد الرسول ﷺ وصحابته (رضي الله عنهم). ويتوصل إلى رؤية للأشياء خارج التسلسل التاريخي، ويحذف في كتابه الفقهي كتاب **المحلّ**[٣٣] كل ما أضيف بعد هذا العهد. وهذا ما لا يمكن تصوره على المستوى الواقعي، وهو ما يفسر سبب اندثار مذهبه بعده، على الرغم من شخصيته الفكرية القوية ومن عدد تابعيه الحقيقيين، وأن هذا المذهب لم يتعدّ الفكر «التأمّلي» الخاص لعدد من الأتباع النادرين. وعلى العكس من ذلك فإن أثره على المستوى الفكري يظهر في صورة عملية تطهيرية رائعة في غاية الخصوبة، كما تبينه مؤلفات ابن حزم نفسه التالية. وفي الواقع تكون عملية التطهير هذه هي التي قادته إلى تأليف أول تاريخ للأفكار الدينية بسبب رغبته في نقد الأهواء والنحل، وهو ما فعله في الفصول الخاصة بالدين: **الفصل في الملل والنّحَل والأهواء**[٣٤]، والمبادئ الخاطئة التي يحملها الناس عن الله (جلّ جلاله) وكل ما يخص خلقه. ومن الطبيعي ألا يكون مخططه تاريخياً بل منهجياً. فالمؤلف ينتقد أولاً اليهودية ثم النصرانية ثم يستعرض في صلب الإسلام جميع الآراء موضوعاً موضوعاً من أجل رفضها ودفاعاً عن المذهب الظاهري وحده. ومرجعه في ذلك الصفة المادية للوحي، فهو يتفحص كل مشكلة تتعلق به. لذا فإن الكتاب المخصص للنصرانية مثلاً لا يكتفي بالتتبع العميق لمقارنة الأناجيل من أجل تحطيم صدقها وإظهار تناقضاتها، ولكنه ينكب على كروية الأرض، فالقرآن يقول: **﴿خلق السموات والأرض بالحق يكوّر اللّيل على النهار ويكوّر النهار على الليل﴾**[٣٥] وهو عامل من العوامل الكثيرة التي تدل على صدق القرآن، والتي يواجه بها المؤلف اعتراضات النصرانية.

إن هذا المؤلف يبين بصورة مركّزة فكر ابن حزم، كما يلخص في آن واحد تناقضاته: إنه رفض التاريخ الذي يؤدي إلى جمع الأحداث. وقد ذهب هذا النبوغ الذي لا حدّ له إلى تفضيل ما هو بعيد وتجاهل ما هو قريب بصورة غريبة[٣٦]. ويظهر هذا العمق في النظرة التي تتباين أمام الكثير الهشّ من تحليلات التفاصيل، وإرادة

---

(٣٣) أبو محمد علي بن أحمد بن حزم، **المحلى بالآثار في شرح المجلى بالاختصار**، ١١ ج في ٨ مج (القاهرة: مطبعة النهضة، ١٩٢٨ ـ ١٩٢٩).

(٣٤) أبو محمد علي بن أحمد بن حزم، **الفصل في الملل والأهواء والنحل**، ٥ ج في ٢ مج (القاهرة: المطبعة الأدبية، ١٣١٧هـ/ ١٣٢١هـ)، إضافة إلى طبعة مختصرة: Abū Muḥammad ʻAlī Ibn Aḥmad Ibn Ḥazm, *Abenházam de Córdoba y su Historia crítica de las ideas religiosas*, edited and translated by Miguel Asín Palacios, 5 vols. (Madrid: Tip. de la «Revista de Archivos», 1927-1932).

(٣٥) **القرآن الكريم**، «سورة الزمر،» الآية ٥.

(٣٦) مثال الظواهر النصرانية غير الأرثوذكسية داخل اسبانيا المسلمة، انظر: Dominique Urvoy, «La Pensée religieuse des Mozarabes face à l'Islam,» *Traditio*, vol. 39 (1983), pp. 419-432.

مخلصة لإقناع الآخرين؛ مع عنف مروّع وحاجة كلّية لاحترام النظير المجادل.

وتتجاوز مؤلفات ابن حزم كثيراً ميدان العلم وتمتد إلى مجموع الثقافة العربية بما فيها الموضوعات ذات الصفة اللائيكية الخاصة مثل علم الأنساب. ولكن الباهر في أعماله هو أن المجهودات التي بذلها من أجل مد الجسور بين مختلف الميادين ليست فقط ظاهرة، بل إنها فعلاً لعبت دور نقط البداية لتجاربه الأصيلة: مثال ذلك كتابه في المنطق **التقريب لحد المنطق**[٣٧] الذي أراد فيه صهر المقولات الفقهية للحياة اليومية مع مقولات المنطق. ومن الممكن أن نرى في المفهوم الأدبي لكتابه، الذي نحا فيه على طريقة أفلاطون، المسمى **طوق الحمامة** إحدى نقط الانطلاق الممكنة لما هو معاكس له، أي المنهج النصي (الظاهري) الذي يرفض أيّة تعبيرية أسطورية، بمعنى أن الأدب يبدو كأنه المجال الوحيد أمام الإنسان الذي يستطيع فيه أن يعتبر نفسه بحق إلهاً خلاقاً[٣٨].

رابعاً: الوحدة السياسية في عهد المرابطين

إن استيلاء المرابطين، الذين استدعاهم رجال الدين ضد الأمراء المحليين، على بلاد الأندلس وتقلّص حدود الأندلس على الرغم مما بذلوه من جهود، قد أديا إلى عودة التوازن إلى هيئة العلماء الذين أصبح من ضمن مهماتهم تأطير البلاد ـ التي بقيت بعد سقوط نواح متعددة بيد النصارى ـ من أجل تأمين التلاحم والتضامن أمام تهديدات الشمال، وإظهار التماسك داخلياً أمام المسيّرين الجدد. وسوف يندثر حكم المرابطين بفعل تمرد سياسي فكري قام به الموحّدون، وسوف تبقى ذكراهم ملطّخة بصور دعايات خصومهم. لكن من الواجب أن يكون الحكم على الوقائع ذاتها والاستناد إلى جميع مصادر الأخبار. وسوف نرى عند ذاك أن الهدفين المذكورين أعلاه قد تحققا.

لننظر في مستوى البنية التعليمية أولاً. فقد بلغ التنظيم الهرمي الذي نشأ في عهد ملوك الطوائف ذروته في العقود الأولى من القرن السادس الهجري/الثاني عشر الميلادي. وذلك عن طريق وضع عدد من الشيوخ المشهورين، الذين التف حولهم أغلبية الطلبة، في الواجهة الأولى. وظهرت الدراسات في تلك الحقبة متكاملة من شيخ لآخر. وقد امتد الأمر، ليس فقط إلى المدن الكبرى الواقعة على حدود إسبانيا، بل إلى مدن صغيرة كانت إلى ذلك الوقت خارج الميدان لتصبح مراكز تعليم تستحق

---

(٣٧) أبو محمد علي بن أحمد بن حزم، **التقريب لحد المنطق والمدخل إليه بالألفاظ العامية والأمثلة الفقهية**، تحقيق إحسان عباس (بيروت: دار مكتبة الحياة، ١٩٥٩).

(٣٨) انظر: Dominique Urvoy, «La *Perception imaginative* chez Ibn Ḥazm,» *Miscelánea de Estudios Arabes y Hebraicos* (in Press).

التنويه والذكر في الوثائق الإخبارية المكتوبة. وهو أمر يدعو للدهشة إذا تذكرنا على الخصوص مشاكل تلك الحقبة التي كانت تشغل المناطق الحدودية بحدة أكبر، كما كانت تشغل المناطق الداخلية مثل مالقا ومرسية، وذلك ما يقوي المنافسة بين قرطبة وإشبيلية من جهة، وبين شرق شبه الجزيرة من جهة أخرى، وهو ما يزيد من الأهمية الجديدة التي بدأ المغرب يتمتع بها، إما كداعم سياسي وإما كملجأ في حالة الانسحاب.

أما الدراسات التي أصبحت مجلّية فهي دراسة القرآن على المستوى الديني، ودراسة اللغة العربية، على المستوى الدنيوي، وهما مترابطتان بالطبع، ولكن يجب ألا نبالغ في شدة هذا الارتباط، فالقاضي الكبير أبو بكر بن العربي وهو أشهر أئمة زمانه، وقد حفظ قوله ابن خلدون، يؤكد أن تدريس اللغة على العموم في الأندلس لا يستند في البداية إلى تعليم القرآن مثل جميع باقي البلدان الإسلامية الأخرى، بل إن الأساس هو الشعر، الذي هو ديوان العرب الحقيقي وذاكرتهم الجماعية، وبهذا يتجنّب الأطفال سوء فهم النص المقدس (ويندّد ابن العربي بعدد من مواطنيه الذين يقلدون المسلمين الآخرين بوضع القرآن مباشرة بيد الأطفال) وبهذا تبقى العربية نسبياً أقرب إلى اللغة المحكية. وهذه هي إحدى خصائص الإسلام في الأندلس، المحافظ بذاته ظاهرياً، القادر على التجديدات المهمة بالنسبة إلى باقي دار الإسلام. وبالمقابل يكون قد استسلم بعد ذلك للاكتساح من طرف ظاهرة أضحت موجودة في مختلف نواحي الحياة، وهي الصوفية.

أما في ما يخص التأكيد على الاستقلالية تجاه السلطة، فإنها لم تظهر على شكل صراع بين الكتلتين، بل على صورة توزيع للمهمات: فالسلطة، مدعومة بأكثرية العلماء «المتوسطين» تحاول المحافظة على التلاحم الفكري، وإرساء الأندلس في إطار الإسلام، وإبعاد عوامل الفوضى، أما النخبة من رجال العلم فإنها تتابع متطلبات التعميق الذي هبّ على المالكية في عهد الباجي، من جهة أخرى. وإذا كان قد انتهى ظهور المؤلفات الأصيلة من مثل مؤلفات ابن حزم لهذه الأسباب، وإذا لم يعد يوجد أي ممثل لمذهب من المذاهب الأخرى، فإن الواقع أصبح بعيداً عن تلك الصورة التي صنعها الموحدون وأذاعوها، والتي تتمثل الفقيه المتزمّت المكتفي بنقل الحلول السابقة التي هي من اختصاص الفروع فقط.

ولتعذر فحص نتاج هذه الفترة بكامله، يمكننا أن نركز على ظاهرة خاصة تستطيع إلقاء بعض الأضواء تتعلق بمدى تأثير وحدود الطبيب الكبير المشرقي الإمام الغزالي، الذي يعتبر محيي علوم الدين حسب اسم كتابه المشهور. وقد علّق الموحدون على الجدران بدعاياتهم خطأ أمراء المرابطين عندما منعوا مؤلفاته من الوصول إلى أيدي الناس، كما أظهروا كبير القضاة ابن العربي، وهو تلميذه، كضحية لهؤلاء الأمراء.

والواقع أن الحقيقة شيء آخر، وإذا كان ابن العربي قد دخل السجن، فذلك من عمل الموحدين أنفسهم لدى تسلّمهم السلطة.

إن النموذج المتمثل بالغزالي، على نقيض البناء الشامخ لعمل ابن حزم الذي لم يستطع التأثير في مجرى التاريخ، هو نموذج مُغر بالنسبة إلى الأندلس من حيث الصبغة الدفاعية عن الدين التي رافقت التاريخ الإسلامي الروحي كله، باستثناء الأشكال الهامشية فعلاً. وتتعدى هذه الغواية وهذا الإغراء محيط المسلمين وتصل إلى اليهود[٣٩]. ولكن أثرها يصل بطرق مختلفة جداً. فإحدى هذه الطرق تثير رد فعل بعض العلماء الذين يُعدّ أكثرهم من الدرجة الثانية، باستثناء ابن حمدين القرطبي، الذين حثّوا بين ٥٠٠ و٥١٠هـ/ ١١٠٦ و١١١٦م الأمير على حرق كتب الغزالي، بينما تبقى الأكثرية صامتة، ولم يعترض سوى بعض رجال الدين في المرية، ومنهم أبو الحسن البرجي (ت ٥٠٩هـ/ ١١١٥م).

والواقع أن الأندلس كان قد عرف شكلاً الوحدة بين الفقهية والزهدية: هي ما يسمى بطريقة ابن أبي زمنين. وقد بدأت تقع تحت تأثير شيخ آخر في العهد الذي نحن بصدده، وهذا الشيخ يعرض منظوراً مماثلاً، ويدعى أبا بكر الطرطوشي، وهو أندلسي استقرّ في الاسكندرية بقي له جمهور كبير في بلده بفضل رسائله وتلامذته. وهو شديد القسوة مع الغزالي في نقاط أخرى، لكنه قريب منه في ما يخص ما يشغلنا هنا. ومن جهة أخرى، ظهرت حركة هدفها المعارضة للسلطة مستخدمة الزهد. فطالب ابن برجان الإشبيلي بالإمامة لنفسه فقتل عام ٥٣٦هـ/ ١١٤١م. ولكن تلميذه ابن العريف سوف يحصل على البراءة بعد إظهار خضوعه. وخصص كتابه كتاب **محاسن المجالس** لبيان المراتب المؤدية إلى الوحدة مع الله[٤٠]، وهو قبل كل شيء كتاب تطبيقي وإن كان ذا صفة غنوصية ظاهرة، ويكرر التعاليم المشرقية. وبذلك يكون ميراث ابن العريف قابلاً للاندماج مع ميراث الغزالي. أما في ما يخص البرجي، أستاذ ابن العريف، فقد كان منتمياً إلى شيوخ تقليديين، وعلى ما يبدو أن الصفة الغامضة التي تدمغ عدداً من علماء الأندلس هي أنهم لم يكونوا تقليديين كلياً، ولا تجديديين كلياً، وهي السبب في رفضهم ومعارضتهم لدفاع الغزالي عن الدين[٤١].

---

(٣٩) انـظـر: Dominique Urvoy, *Penseurs d'al-Andalus: La Vie intellectuelle à Cordoue et Séville au temps des empires berbères (fin XI^e-début XIII^e siècles)* (Toulouse, 1990), «La Tentation ghazalienne,» p. 159 et seq.

(٤٠) Ibn al-'Arīf, *Maḥāsin al-majālis*, édité et traduit par Miguel Asín Palacios (Paris: Paul Geuthner, 1933).

(٤١) انظر المزيد من التفاصيل في: Urvoy: *Le Monde des ulémas andalous du V^e/XI^e au VII/XIII^e siècle: Etude sociologique*, pp. 129-131, et *Penseurs d'al-Andalus: La Vie intellectuelle à Cordoue et Séville au temps des empires berbères (fin XI^e-début XIII^e siècles)*, pp. 83-85 et 161-162.

وعلى العكس من ذلك، فبقدر ما انخرطت دروس الغزالي في طريق تقدم العلوم الإسلامية المعروفة، استقبلت استقبالاً حسناً. وهذا ما نراه واضحاً عند تلميذه أبي بكر بن العربي (٤٦٨ ـ ٥٤٣هـ/ ١٠٧٦ ـ ١١٤٨م) الذي يتفرّغ لأصول الدين في كتابه **العواصم من القواصم**[٤٢]. وأصول الفقه في كتاب حول الخلافيات بين الفقهاء **كتاب التلخيص**، الذي يذكره ابن خلدون قائلاً إنه أفضل مرجع في هذا الموضوع، مع كتاب للغزالي، بالطبع[٤٣]. وتتكون المعارضة على هذين المستويين خصوصاً في قرطبة بسلسلة من الرفض الكلامي لهذا العالم المشرقي في كتاب مفقود للقاضي ابن حمدين (ت ٥٠٨هـ/ ١١١٤م) وكتاب لا يزال مخطوطاً لمحمد الإلبيري (ت ٥٣٧هـ/ ١١٤٢ ـ ١١٤٣م) وكتب أخرى تمتد إلى حدود القرن الثامن الهجري/ الرابع عشر الميلادي على الأقل. وتظهر شخصية الإلبيري نفسه، وهو فقيه تقليدي وشارح لأحد كتب الزهد، الدليل على أن هذه المعارضة كانت بنّاءة، وأنها لم تكن مجرد حماقة.

وقد أسس المرابطون طريقة تعيين القضاة، ولكنهم احتفظوا بـ«مبدأ» «التفويض» وهم قد حصلوا بأنفسهم على تفويض الخليفة العباسي الذي بايعوه. ولم يكن القاضي عندهم إلا مفوضاً و«حافظوا على سلطتهم في الوظائف الفقهية الهامة»[٤٤]. في مقابل هذا التعيين الذي يربط الشخص المذكور بالعاصمة وبدائرة الوظيفة، نجد حرية كبيرة عند ابن العربي لا تقارن أبداً بحريّة سابقيه في العصر الأموي، في أحسن فتراته. ولكن ثمن هذه الحرية هو الغياب التام لكل أصالة. وهكذا يكون عظماء رجال عهد المرابطين من المقلدين للمشارقة، فهم تلامذة أكفاء لشيوخ بعيد مكانهم، كابن العربي، أو تابعون لشيوخ أندلسيين قدماء ككبير القضاة ابن رشد (جد الفيلسوف ابن رشد) أو القاضي عياض. وليس فيهم مبدع واحد. فكتاب عياض: **ترتيب المدارك وتقريب المسالك لمعرفة أعلام مذهب مالك**[٤٥] هو معجم أعلام تختلف أعلامه عن سلسلة أعلام ابن الفرضي «ليس فقط من جهة طبيعته المركزة في ملاحظاته، لكن الأهم هو لهجته الدفاعية عن الإسلام التي تم التأكيد

---

(٤٢) أبو بكر محمد بن عبد الله بن العربي، **آراء أبي بكر بن العربي الكلامية ونقده للفلسفة اليونانية**، تحقيق عمار طالبي، ٢ ج (الجزائر: الشركة الوطنية للنشر، ١٩٨١)، ج ٢.

(٤٣) انظر ببليوغرافيته في: Vincent Lagardère, «Abū Bakr b. al-'Arabī grand cadi de Séville,» *Revue de l'occident musulman et de la Méditerranée*, vol. 4 (1985), pp. 91-102.

(٤٤) Vincent Lagardère, «La Haute judicature à l'époque almoravide en al-Andalus,» *Al-Qanṭara*, vol. 7 (1986), pp. 135-228.

(٤٥) أبو الفضل عياض بن موسى عياض، **ترتيب المدارك وتقريب المسالك لمعرفة أعلام مذهب مالك**، تحقيق أ.ب. محمود، ٣ ج (بيروت؛ طرابلس الغرب، ١٩٦٧).

على أهميتها في المقدمة، وبذلك يرجعنا إلى كتب المناقب في العصر الأموي.

خامساً: محاولة الإصلاح الموحدية

إن حركة الموحدين ظاهرة لها منطقها الخاص، الذي يرتبط بمحيطها المغربي. فقد ولدت في محيط بربري اعتنق الإسلام على أيدي الخوارج وامتلأ فكر مؤسسها ابن تومرت من إلمامه بالدراسات المشرقية والقرطبية، ومع ذلك فإن هذا الفكر لا يمكن أن يقتصر عليهما فقط، لأننا بذلك نجعل منه دفاعاً عن الدين فقط، كما حصل عند تحليل المؤلفين القدماء، الذين تبعهم المحدثون دون تبصّر، فربطوا بين حركة الموحدين وحركات مختلفة عنها متناقضة معها كالمعتزلة والأشعرية والظاهرية والفلسفية والشيعية... الخ. والواقع أنها حركة متماسكة متلاحقة تدل على جهد جذري في تأسيس الإيمان عقلياً: إذ إن عناصر العقيدة (وجود الله الخالق المختلف بصورة مطلقة عن مخلوقاته، الذي صنع أقدار الناس) تنتج انطلاقاً من متطلبات العقل وحدها. العقل الذي يعي فوراً توافق الوحي الإسلامي الذي هذّبه التأويل. هذا الوعي الذي تم تأسيسه على هذه الصورة يصبح قاعدة تقوم عليها أصول الفقه حسب طرق إيجابية بحتة[٤٦]. وكان خصوم هذه الرؤية للأشياء في المحيط المغربي هؤلاء الذين يرفضون هذا التطهير للوحي بواسطة التأويل من جهة، ومن جهة أخرى هؤلاء الذين يهملون الفكر المنهجي حول الفقه. ومن هنا مصدر الازدواجية الأساسية في الترويج لفكر الموحدين: توجيه التهمة للذين يتصورون الله على صورة الناس، الذي يأخذون النص على ظاهره، وتوجيه التهمة بقصر الفقه على ميدان التطبيق (الفروع).

وليس من المؤكد أن هذه الانتقادات كانت خاصة بالمرابطين أو حتى بالمغرب. ولكن الإصلاح الموحُديّ أخذ شكلاً عنيفاً جعله يواجه السلطة مباشرة، وقد تمّ الالتحام بين الموقف الواقعي على أرض المغرب والفكر الذي تتبناه السلطة، وقد اصطدمت الثورة الموحدية عند انتقالها إلى الأندلس بتعقيدات إضافية: فهذا البلد يطبّق بشكل له دلالته علم الأصول على وجهيه الديني والكلامي، وكان على المروجين أن تتضمن دعاياتهم على هاتين الظاهرتين اللتين تناقضان فهمه للوقائع. واستغل المروّجون قضية الغزالي. فجرى الحديث عن لقاء ـ حقيقي أو تخيلي؟ ـ بين الإمام المشرقي والمهدي المنتظر، فجعلوا من الثاني مدافعاً عن فكر الأول ضد المرابطين. وأعيدت كتابة التاريخ، عند الحاجة، كما سبق أن رأينا، وألصقت بالمرابطين حكايات

---

(٤٦) انـظـر: Dominique Urvoy, «La Pensée d'Ibn Tūmart,» *Bulletin d'études orientales*, vol. 27 (1974), pp. 19-44.

الاضطهاد وهي من اختراع المروجين أنفسهم[٤٧].

ولكن لقاء الغزالي بابن تومرت، حتى ولو كان حقيقة، ليس له أي أثر لأنه لا يوجد مجال مشترك بين الدفاع عن العقيدة الميال نحو الزهد الخاص بالأول، والعقلانية التي لا تعرف الهوادة الخاصة بالآخر. لذا فإنّ عمل الموحّدين في الأندلس يتصف بغموض ملحوظ: فتَمَسَّك البعض بالوقائع ووجدوا تعاكساً في الاتجاهات الفكرية. كما صدّق البعض الآخر المروجين فوجدوا مظهراً هجيناً لا يترك للموحدين سوى الصفات التي كانت تقليدية في الأندلس: وهي العناصر القريبة من علم الكلام الأشعري والأطروحات الفقهية القريبة من المذهب الظاهري، وبالاختصار هو ما يمكن أن يسمى بالترويج العملي.

وفرت الدعوة للمساعدة التي بدأها المرابطون استجابة فعالة في أول الأمر. واشترط الحكام الجدد من العلماء والوجهاء الاعتراف بالصيغة التي يرونها «للتوحيد»، ولكن على ما يظهر أن هذه الشكليات لم تؤدِّ إلى تنحيات عديدة، بل حتى لو مست التنحية أحد الشيوخ فإن تلامذته بقوا في أماكنهم ووظائفهم. فاضطر الموحدون إلى انتظار ذهاب الجيل الحاضر، فلم يحصل ذلك قبل عشرين سنة من بدء تسلمهم السلطة. ولكنهم هيأوا هجومهم من اللحظة الأولى، وقد سيطرت الدعاية الفكرية، التي كان لها بعض النتائج ولكنها اصطدمت بالمقاومة السلبية للعلماء، سلبية كانت تنقلب إلى مطالبة كلما فرض التهديد الخارجي على الحكومات التصالح مع عامة الشعب. وهكذا اختار الأمراء الترويج العملي الذي ينال نجاحاً أكبر.

ولكن الضغوط المتزايدة للعدو (النصارى في الشمال، والمناوئن الداخليون في المغرب وفي البااليار. .) أدّت إلى حذف مذهب الموحدين ثم عودته ثم حذفه نهائياً، ولم يبق سوى الفقه الموحدي بعض الوقت في افريقيا الشمالية على صورة مذهب فقهي من جملة المذاهب الأخرى.

وقد حافظ الشيوخ الذين كانت بيدهم الأمور في عهد الموحدين الأُول على نوع من الانتقال من جيل المرابطين، ومنهم على وجه الخصوص ابن العربي، ولكنهم كانوا أقرب إلى شيخ كان قد بقي إلى ذلك الحين في الهامش، هو ابن الدباغ. وقد كان الخامس نسبة إلى عدد مستمعيه الذين كانوا شديدي التفرّق، فلم يدخل تدريسه إلا بصورة ضعيفة في إطار التنظيم الهرمي للشيوخ، حيث كان المجلّون ابن العربي وشُرَيح وابن العتّاب. فالموحّدون، إذن، حاولوا كسب الشيوخ الثانويين، ونجحوا

---

(٤٧) هذه رؤية عام ٦٠٠هـ/١٢٠٣م لابن طملوس السيري في المدخل التاريخي لكتاب المنطق.
Yūsuf Ibn Muḥammad Ibn Ṭumlūs, *Introducción al arte de la lógica*, texto árabe y traducción española por Miguel Asín Palacios (Madrid, 1916).

فعلاً في إقامة نوع من التوحيد في مجال التدريس، وهو توحيد لم يحظ بالتفوق العددي مثلما حصل في الجيل السابق، ولكنه امتد إلى مجموع البلاد وجميع مواد الدراسة، بل إنه ضمّ موادّ لم يكن لها تمثيل إلى تلك اللحظة كالزهد والفلسفة.

ومن المدهش ألا تظهر شخصية مثل شخصية ابن رشد (٥٢٠ ـ ٥٩٥هـ/ ١١٢٦ ـ ١١٩٨م) إلا في المرتبة الرابعة عشرة من حيث التأثير، وهي مرتبة تقع في آخر صف الشيوخ الكبار ولكن تجعله على رأس الشيوخ الثانويين. وهو حفيد قاض وابن قاض قرطبيين لعبا دوراً مهماً في عهد المرابطين، وقد اختار الموحدين طواعية وأصبح مقرَّباً عندهم، فهو طبيب السلطان والمكلف رسمياً بمؤلفات أرسطو وبالتعريف بها. وهو إذا كان قد سُمح له بحلقة التدريس في الإطار الأندلسي فلأنه اعتبر قبل كل شيء من جملة «العلماء». لذا نراه يكتب، في الوقت نفسه الذي بدأ فيه خطواته على درب العلوم والفلسفة، كتاباً في الفكر الديني: **بدايات المجتهد ونهايات المقتصد**[٤٨] وهو كتاب مزدوج الأهمية:

ـ فهو يجسّد المثالية العقلانية للموحدين على المستوى الفكري. فهو عمل في مجال «الاختلاف» حيث يتم فيه تفحص جميع المذاهب بما فيها المذاهب الصغرى وغير السنية. ويجتهد المؤلف بإظهار عمليات الاستدلال التي أدت ـ أو التي كان يجب أن تؤدي ـ إلى الحلول المطروحة. وكان يقترح في بعض الأحيان استدلالات أفضل من تلك التي أعطيت فعلاً. وقد جاء الترتيب فيه منطقياً كما جاءت المادة حسنة الترتيب والتبويب ـ بقدر الإمكان ـ وهو ترتيب حسب عمومية الأمور احترم فيها التقسيمات التقليدية، ولكن تصميمه يذهب بعيداً في عمليات التجزيء. وبهذه الصفة يكون الكتاب ذروة الإسهام الأندلسي في أصول الفكر الديني، وهو يفضل فيه بالطبع مذهب بلده فيظهر فيه عبوديته لهذا المذهب وتفضيله لمذهب أهل المدينة المنوّرة، في حين أن استعراضه للسنة هو بروح شافعية، ويقترب من ابن حزم في حسه للمعنى الدقيق للغة وللمنطق.

ـ وقد أدت كتابة هذا المؤلَّف الذي نشر الجزء الأساسي منه عام ٥٦٤هـ/١١٦٨م والذي تدلّ مقدمته على أنه وضع لهدف تطبيقي شخصي، إلى تعيين ابن رشد في العام التالي قاضياً لإشبيلية وهي المدينة المفضلة عند الحكام الجدد. ثم عين بعد ذلك في قرطبة، ثم مرة أخرى في إشبيلية، وأخيراً في قرطبة ولكن ككبير القضاة هذه المرة مع احتفاظه بمنصب طبيب السلطان، بحيث يبقى بجانبه في أغلب الأحيان. فهناك إذن إرادة ظاهرة في الحياة الجماعية، مما يجعل ابن رشد حالة فريدة في الفلسفة. فهناك فلاسفة آخرون وصلوا إلى منصب الوزارة بجانب الأمراء، ولكنه

(٤٨) هناك طبعات متعددة، انظر مثلاً: أبو الوليد محمد بن أحمد بن رشد، بدايات المجتهد ونهايات المقتصد (دمشق: دار الفكر، [د.ت.]).

وحده الذي يدرج عمله في إطار الفكر الديني، تلك الدراسة الرصينة الحقيقية الوحيدة، فيبرّز فيها.

ولكن عمله يزدوج على المستوى الكلامي بتفسير أصيل لعقيدة الموحدين. فيضيف ابن رشد إلى شرح مفقود لابن تومرت في موضوع العقيدة ثلاثة كتب فلسفية دينية: **فصل المقال**[٤٩]، **والكشف عن مناهج الأدلة**[٥٠]. **وتهافت التهافت**[٥١] وقد كتبت كلها خلال إقامة في إشبيلية ما بين ٥٧٥ ـ ٥٧٦هـ/ ١١٧٩ ـ ١١٨٠م. يضاف إليها كتيب صغير **الضميمة** يدور حول نقطة خاصة في الدين. وهي الكتب الوحيدة التي يتكلم فيها ابن رشد باسمه الشخصي. فهو يشرح فيها أطروحات الموحدين (العقلانية الدينية، دور التأويل ومناهجه. . .) في آن واحد والامتدادات الخاصة لحالة الأندلس، وهجومه على الغزالي الذي يعتبره كاتباً هجيناً في الدفاع عن الدين. فهو يبين فيه من جهة أولى توافق الحكمة الحقيقية الدينية مع الفلسفة التي صدرت عن أرسطو، ومن جهة ثانية توافق هذه الرؤية النخبوية مع عامة الشعب الذي يعتبر الوحي ذا صفة عملية بحتة، وتصبح جميع التصورات الأخرى (كعلم الكلام والصوفية) مصدراً للشغب[٥٢].

ومنذ ٥٨٦هـ/ ١١٩٠م، وأمام التهديدات البرتغالية، وتزايد النقمة التي أثارتها لدى الفقهاء، أُرغمت السلطة على الابتعاد عن ابن رشد، فتركته يعاني استجواباً مُذِلاً عام ٥٩٢هـ/ ١١٩٦م انتهى بفرض طرده وحرمانه لمدة تزيد على سنتين، ولم يُردّ له

---

(٤٩) أبو الوليد محمد بن أحمد بن رشد، **فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال**، تحقيق محمد عمارة، ط ٢ (بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ١٩٨١)، والترجمة في: Averroës, *On the Harmony of Religions and Philosophy*, a translation, with introduction, and notes, of Ibn Rushd's *Kitāb faṣl al-maqāl*, with its appendix (Ḍamīma) and an extract from *Kitāb al-Kashf 'an manāhij al-adilla*, by George F. Hourani, E. J. W. Gibb Memorial Series. New Series; 21 (London: Luzac, 1961).

(٥٠) أبو الوليد محمد بن أحمد بن رشد، **مناهج الأدلة في عقائد الملة**، مع مقدمة في نقد مدارس علم الكلام، تقديم وتحقيق محمود قاسم، سلسلة في الدراسات الفلسفية والأخلاقية، ط ٢ (القاهرة: مكتبة الأنجلو المصرية، ١٩٦٤)، ترجمة جزئية في: James Windrow Sweetman, *Islam and Christian Theology; a Study of the Interpretation of Theological Ideas in the Two Religions*, Missionary Research Series; no. 6- (London: Lutterworth Press, 1945-), part 1, vol. 2, pp. 82-189.

(٥١) أبو الوليد محمد بن أحمد بن رشد، **تهافت التهافت**، النص العربي تحرير موريس بويج (بيروت: المطبعة الكاثوليكية، ١٩٣٠)، و Averroës, *Tahāfut al-tahāfut*, translated by S. van den Bergh, 2 vols. (London, 1969).

(٥٢) حول ذلك انظر: Dominique Urvoy, *Ibn Rushd (Averroès)*, translated by Olivia Stewart, Arabic Thought and Culture (London; New York: Routledge, 1991), chap. 2, para. 4; «La Participation a la cité musulmane,» et chap. 2, para. 1: «La Théologie rushdienne».

اعتباره إلا قبل وفاته ببضعة شهور عام ٥٩٥هـ/١١٩٨م. وعندها سادت الدعاية والترويج «العملي» وتغلبت «أنصاف الحلول» على الساحة. ولكن الملاحظ أن العلماء الذين قاموا بهذا العمل لم يلمّوا حولهم إلا جزءاً ضئيلاً من الشعب الأندلسي، الذي دخل الزهد فيه من الباب الواسع. وكان هذا الواقع ينمو ويتهيأ في عهد ابن رشد، لأن ابن المجاهد كان يفضله من حيث عدد تلامذته في حلقات الدراسة، وهو الذي أسس المدرسة الزهدية في الأندلس. وكانت الصفة الغالبة في نهاية القرن السادس الهجري/ الثاني عشر الميلادي أنه أصبح من الآن فصاعداً بالإمكان إقامة جدول يربط في هيئة واحدة متماسكة عدداً كبيراً من الزهاد وعدداً كبيراً من الصوفيين، وعدداً من أصحاب الأسماء المشهورة في الفقه، وعلوم السنة، وعلوم القرآن، الذين يصبحون وسطاء إما بين زهاد وآخرين، وإما بين الإسهام المشرقي وإسبانيا، أو يتسلمون هذا الإرث المعقد[٥٣]. ولم تجمع مدرسة ابن المجاهد في إشبيلية سوى خُمس هذه الجماعة، ولكنها النواة التي تتميز بحسن التنظيم، والتي أخذت على عاتقها من جديد إرث ابن العريف والمشرقيين كالغزالي والطرطوشي اللذين أصبحا متوافقين على الرغم من شراسة الثاني بالنسبة إلى الأول. وفي هذا التحرك المستمر المعقد يبرز الفيلسوف الديني ابن عربي (٥٦٠ ـ ٦٣٨هـ/ ١١٦٥ ـ ١٢٤٠م)، بينما يتم تهميش جماعة أخرى التفّت حول ابن سبعين (٦١٣ ـ ٦١٤ ـ ٦٦٨ ـ ٦٦٩هـ/ ١٢١٧ ـ ١٢١٨/١٢٦٩ ـ ١٢٧١م) بل انها اضطهدت بسبب مواقفها التي تميل إلى الفلسفة.

سادساً: الحصيلة، ونظرة مجملة على مملكة بني نصر

وقد انقلبت جميع المعطيات مع تقدم النصارى العنيف في القرن السابع الهجري/ الثالث عشر للميلاد، ووقوع عدد كبير من أبناء الأمة تحت سلطتهم وتسميتهم بـ «المدجنين» والسماح لهم بالبقاء على دينهم مع خضوعهم وتقلّص بلاد الأندلس وانحصارها في مملكة غرناطة، التي خضعت بدورها وتلقت سيول الهاربين باستمرار من المناطق المحتلة، ومن المؤسف أنه لم تقم بعد دراسة منظمة لهيئة العلماء منذ ذلك العهد، لا في المنطقة التي لا تزال مستقلة، ولا في المناطق المحتلة. ولا نملك سوى لوائح للأسماء، وعناوين الكتب، وبعض الهوامش التي لا تزال تخص التفاصيل، على الرغم من أن فيها أحياناً نقاطاً مهمة[٥٤].

---

(٥٣) Urvoy, *Le Monde des ulémas andalous du V^e/XI^e au VII/XIII^e siècle: Etude sociologique*, p. 189.

(٥٤) قارن بشكل أساسي مع: Rachel Arié, *L'Espagne musulmane au temps des Naṣrides (1232-1492)* (Paris: Boccard, 1973), esp. pp. 227-299: «L'Organisation judiciaire,» et pp. 417-427, la production bibliographique.

لم تتغير مكانة العالِم في العالم الإسلامي، ولكن المصادر أكثر وضوحاً في ما يخص اختلاف الأوضاع المادية. فهم لا يتقاضون على العموم أي أجر رسمي، ويستطيع القاضي أن يعيش من ريع أملاكه، أو من مداخيل التدريس. وقد أدت خطورة هذا الوضع إلى عرض «مرتب» في بعض الأحيان، مرتب لا يمكن تحديده، ولا تحديد قدره، ولا يبدو أنه كان عالياً، وقد رفضه البعض عن مبدأ أو لأنهم كانوا أغنياء. وقد جاء إلى غرناطة عدد من الفقراء من إيران ومن الهند، والذين كانوا يشتغلون ببعض التجارة المتواضعة، وقد ذكرهم الرحالة المغربي ابن بطوطة، ولم تذكرهم المصادر المحلية. ولكنها تشير إلى نُسّاك وإلى «صوامع» أو رُبُط أنشئت في العاصمة أو في الضواحي القريبة. ومن وثائق زمن الاحتلال النصراني توصلنا إلى معرفة سبعة وثلاثين منها. وقد أدت الجهود في عهد الموحدين إلى منع المسلمين من المشاركة في أعياد غير إسلامية، أو نصرانية على الخصوص، وإلى خلق أعياد جديدة خاصة بميلاد النبي ﷺ، أدت إلى قيام تمجيد للنبي ﷺ بواسطة قصائد ومدائح خاصة بهذه المناسبة. ثم انفتح الأندلس متأخراً على نظام التدريس الرسمي. وقد نشأت أول مدرسة في غرناطة عام ٧٥٠هـ/١٣٤٩م على يد يوسف الأول، فجمعت العلماء المحليين وبعض علماء المغرب مثل ابن مرزوق الذي وصل عام ٧٥٤هـ/١٣٥٣م.

هذا الانغلاق على الذات، المادي والفكري، يؤدي إلى توجيه الإنتاج الفكري في ثلاثة اتجاهات مختلفة: يأخذ **الأول** منها شكل حصيلة جردية. وهو يظهر بشكل حصيلة تعليمية أولاً. فتظهر في مجموع البلدان العربية مجموعات من الكتب المنظومة شعراً، من أجل تسهيل عمليات الحفظ في الذاكرة. وأشهر مثال على ذلك هو **تحفة الحكام في نكت العقود والأحكام**[٥٥] لأبي بكر بن عاصم الغرناطي، الشهيرة باسم **العاصمية**. وهو كتاب يتألف مما يقرب من ألف وسبعمئة بيت من الرجز، وهو أسهل البحور وأكثرها استعمالاً، وقد انتشر بشكل واسع وأصبح مرجع المذهب المالكي، وقد شُرح شروحاً كثيرة إلى عصرنا هذا. وقد تكون الحصيلة تلخيصية تاريخية، وأفضل ممثّل لها ابن الخطيب (٧١٣ ـ ٧٧٦هـ/١٣١٣ ـ ١٣٧٥م) الشهير بلسان الدين، وهو شخصية لامعة وغامضة، وقد شغل الوزارة مرتين وقتل بتهمة الزندقة ـ خطأً لا شك. ويجدر بنا أن نذكّر بأنه عدا الأخبار العديدة المتفرقة حول تاريخ العلماء الأندلسيين في كتبه، وعلى الخصوص في **الإحاطة في تاريخ غرناطة** فإنه قد ألف كتاباً خاصاً بهم هو **الكتيبة الكامنة**[٥٦]. على أن الأهم من ذلك كله هو أن هذا الرجل ذا

---

(٥٥) أبو بكر بن عاصم الغرناطي، **تحفة الحكام في نكت العقود والأحكام**، تحرير وترجمة ل. بيرشر (الجزائر، ١٩٥٨).

(٥٦) لسان الدين محمد بن عبد الله بن الخطيب، **الكتيبة الكامنة في من لقيناه بالأندلس من شعراء المئة الثامنة**، تحقيق إحسان عباس (بيروت: دار الثقافة، ١٩٦٣).

الطابع غير الصوفي كان قد أخذ على عاتقه أن يؤلف روضة التعريف بالحب الشريف[٥٧] وهو بحث في التعاليم الصوفية. وقد ألفه على شاكلة معروفة من قديم ولكنها قليلة الانتشار، على الأقل في العالم الإسلامي الغربي وهو شكل الشجرة الرمزي. وله أهمية من حيث التصنيف لأنه كتبه قبل ابن خلدون، وذلك في ما يخص الاتجاهات الصوفية الأندلسية: كمذهب «التجلي» أو «الإشراق» ومذهب «وحدة الوجود المطلق».

ومن وراء هذه التلخيصات يظهر اتجاه ثانٍ في الانتاج الأندلسي، يمكننا أن نسميه «الحصيلة النقدية». وهناك كتاب من دون عنوان، لم يطبع بعد، لأبي اسحاق ابراهيم بن عبد الرحمن الغرناطي (القرن الثامن الهجري/الرابع عشر الميلادي)[٥٨] يندرج في اطار نهضة الفقه التي نلاحظها في جميع البلدان الإسلامية. وذلك كردّ فعل على التخمة الأدبية في كتب «الوصفات» التوثيقية. يذكر المؤلف فيه أن الهدف من الفقه ليس الوصول إلى وصفات، بل «مخافة الله». وقد ذهب ابن الخطيب إلى تأليف قصيدة هجائية ضد أصحاب الوصفات[٥٩]. أما أبو اسحاق من جهته فإنه يشرح نظرة تاريخية حول فقه الأندلس منطلقاً من مبدأ مالك المعروف باسم «المصالح المرسلة» ليبين كيف عارض مواطنوه المذهب المالكي النظري. وهناك فتاوٍ «وراء أعمال أبي اسحاق، طبقت فيها الحيلة الشرعية الفقهية من أجل تخطي صعوبات الشريعة الصريحة، ومن أجل ملاءمتها مع الوقائع، مثل مشكلة السماح للمسلمين الذين وقعوا تحت الاحتلال النصراني، بشراء أراضيهم التي فقدوها كغنيمة حرب[٦٠].

أما الاتجاه الثالث، أخيراً، فإنه يظهر على شكل إعادة النظر الجذرية في المنهج الفقهي. فيقترح ابراهيم بن موسى بن محمد اللخمي الغرناطي الشاطبي (ت ٧٩٠هـ/ ١٣٨٨م) تجاوز أصول الفقه التقليدية بواسطة علم جديد يدعى «مقاصد الشريعة»، الذي مهدت له العقلانية المتزايدة من عهد الباجي إلى ابن رشد، ويؤكد هذا العلم الجديد مطلق صلاحيته، لقيامه على مبادئ عامة (الكليات) للقانون: «لا ضرر ولا

---

(٥٧) لسان الدين محمد بن عبد الله بن الخطيب، روضة التعريف بالحب الشريف، تحقيق م. الكتاني، ٢ ج (بيروت: الدار البيضاء، ١٩٧٠).

(٥٨) قـارن: J. Aguilera Pleguezuelo, «Manuscrito No. 1077 en lengua árabe de la Biblioteca del Real Monasterio de El Escorial,» *Miscelánea de Estudios Arabes y Hebraicos,* vol. 36, no. 1 (1987), pp. 7-20.

(٥٩) قـارن: Turki, *Théologiens et juristes de l'Espagne musulmane: Aspects polémiques,* pp. 295-332.

(٦٠) قارن: Arié, *L'Espagne musulmane au temps des Naṣrides (1232-1492)*, p. 419.

ضرار» و﴿وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ﴾(٦١) التي تؤسس غاياته: وهي محافظته على مصالح الناس في إطار حياتهم الطبيعية، كما في كتاب الشاطبي **الموافقات في أصول الشريعة**(٦٢). فأصبحت بذلك الدلائل الفقهية المطلقة، مبادئ عقلية كالعدالة والإحسان والعفو والصبر... الخ) أو على العكس الظلم والفوضى... الخ؛ أما الدلائل الشرطية فهي بالمقابل تُردّ إلى أصول مذهبية ليس للإنسان مأخذ عليها.

فلم تلق هذه النظرة الحديثة جداً التتبع الذي تستحقه، فضاعت تعاليم الشاطبي أمام أشغال التبسيط العملي لتلميذه ابن عاصم.

سابعاً: استمرار العلوم الإسلامية في ظل حكم النصارى

هل يمكن المسلم أن يبقى في بلد فُقد فيه سلطان الإسلام؟ لقد وجد الحل لهذا المشكل الفقهي مرات عديدة لكي يتوافق مع مصالح الناس. ولكن العلماء لم يتخلوا أبداً عن نص الشريعة. فلم يبق من هؤلاء العلماء إلا عدد نادر من أجل تأطير الطبقات الشعبية التي لم تستطع المهاجرة. وقد وصل رد فعل النزوح إلى هجرة الكثيرين من منطقة غرناطة إلى المغرب، بل إلى الشرق قبل الهجوم النهائي بعشرات السنين بل بقرون. وقد لوحظت ظاهرة الفرار هذه في محيط الصوفيين! ففي زمن أول كان على رجال الدين في شمال افريقيا أن يقيموا زمناً في إسبانيا من أجل مساعدة المدجّنين المسلمين الذين وقعوا تحت نير الاحتلال النصراني. ولم تعد أنظار أهل مملكة غرناطة تتجه نحو الشمال إلا بعد فوات الأوان، فيصبح أبو إسحاق الغرناطي قاضياً في ميورقة.

ولم يكن النصارى في البدء ذوي نيات سيئة، فألفونسو العاشر، بعد سقوط مرسية عام ١٢٦٦م طلب من محمد الرّقوطي أن يبقى مدرساً في الكلية التي أسسها عن قصد لكي تجمع أصحاب الديانات التوحيدية الثلاث. ولكن هذه التجربة لم تدم طويلاً، فقد قرر الرقوطي أن يستقر في غرناطة. وهناك نسمع أنه دخل في عدة مناظرات كان الفوز فيها له، وقد لا تكون إلا دليلاً على عدم استطاعته الانسجام مع المحيط الجديد. وهناك مثال آخر على حسن التعايش يمثله الدون «عيسى بن جبر» قاضي شيقوبيا (سيغوفيا) الأكبر ومفتيها الذي ترك لنا عام ١٤٦٢م كتاب الشريعة في «الخيميادية»(٦٣)، والذي اشترك مع الفرنسيسكاني خوان الشيقوبي في اشتغاله بالقرآن.

---

(٦١) القرآن الكريم، «سورة الحج،» الآية ٧٨.

(٦٢) أبو اسحق ابراهيم بن موسى الشاطبي، **الموافقات في أصول الشريعة**، تحقيق عبد الله دراز، ٣ ج (القاهرة: المكتبة التجارية، [د.ت.]).

(٦٣) Pascual de Gayangos y Arce, *Tratados de legislación musulmana* (Madrid, 1853).

أما الانتاجات الإسلامية البحتة، فلم يعد بالإمكان رصد سوى بعض اللمعات المتباعدة منها. وأشهر من يذكر بدون شك هو القشتالي الذي يسمي نفسه مانثيبو (الشّاب) من أريبالو (نهاية القرن الخامس عشر وبداية القرن السادس عشر الميلاديين)، والذي تحتوي نصوصه - وهي الآن تحت الطبع - على أصداء للغزالي التي قد يكون قد حصّلها عند إقامته في غرناطة، حيث بقيت الحياة الدينية فيها غنية، ولكنه يجدد مراجعه في تيارات زهدية شعبية تدعى «لامورا دي أوبيدا»(٦٤). وتظهر المنظومات المسهلة لعملية الحفظ عن ظهر قلب في «بريفه كومبيالدو» التي يساهم فيها محمد ربدان، كما يساهم فيها باراي دي ريمنغو، قاضي كادريتة في أراغون، وهو تلميذ وصديق مانسيبو.

ومنذ بداية الإكراه على ترك الدين الإسلامي (نحو سنة ١٥٠١م في الأراضي القشتالية، وما يقرب من ثلاثين سنة بعد ذلك في أراغون) بدأت عملية الانشقاق. فقد حاول أحد الفروع، الذي ذبل بسرعة، الارتباط بالتيار البروتستانتي وحافظ على عدد من الحجج الموجهة ضد الكاثوليكية لهذا التيار(٦٥). ولكن شمال إفريقيا هو الذي بقي إلى منتصف القرن السابع عشر الميلادي مأوى العلماء والكتّاب الذين لا يزالون ينتسبون إلى الأندلس ولا يزالون يكتبون التآليف في تمجيد الإسلام، بل ويكتبون بعض الأحيان بالإسبانية ليسهل على المنفيين فهم النصوص(٦٦).

(٦٤) قارن: Luce López-Baralt and M. T. Narváez, «Estudio sobre la espiritualidad popular en la literatura aljamiado-morisca,» *Revista de Dialectología y Tradiciones Populares*, vol. 36 (1981), pp. 17-51.

(٦٥) قارن: Louis Cardaillac, «Morisques et Protestants,» *Al-Andalus*, vol. 36 (1971), pp. 29-61.

(٦٦) قارن: L. Bernabé Pons, *El Cántico islámico del Morisco hispanotunecino Taybili* (Saragossa, 1988).

المراجع

١ ـ العربية

كتب

ابن الأبار، أبو عبد الله محمد بن عبد الله. **التكملة لكتاب الصلة**. تحقيق ع. الحسيني. القاهرة، ١٩٦٣. ٢ ج.

ابن بشكوال، أبو القاسم خلف بن عبد الملك. **كتاب الصلة في تاريخ أئمة الأندلس**

وعلمائهم ومحدثيهم وفقهائهم وأدبائهم. تحقيق ف. كوديرا وج. ريبيرا. مدريد، ١٨٨٣. ٢ ج.

ــــــــ. عني بنشره وصححه وراجع أصله عزت العطار الحسيني. القاهرة: مكتب نشر الثقافة الإسلامية، ١٩٥٥. ٢ ج. (من تراث الأندلس؛ ٤)

ابن حزم، أبو محمد علي بن أحمد. **الإحكام في أصول الأحكام**. القاهرة: مكتبة الخانجي، ١٩٢٦. ٨ ج في ٢ مج.

ــــــــ. **التقريب لحد المنطق والمدخل إليه بالألفاظ العامية والأمثلة الفقهية**. تحقيق إحسان عباس. بيروت: دار مكتبة الحياة، ١٩٥٩.

ــــــــ. **الفصل في الملل والأهواء والنحل**. القاهرة: المطبعة الأدبية، ١٣١٧هـ - ١٣٢١. ٥ ج في ٢ مج.

ــــــــ. **المحلى بالآثار في شرح المجلى بالاختصار**. القاهرة: مطبعة النهضة، ١٩٢٨ - ١٩٢٩. ١١ ج في ٨ مج.

ــــــــ. **ملخص إبطال القياس والرأي والاستحسان والتقليد والتعليل**. تحقيق سعيد الأفغاني. دمشق: مطبعة جامعة دمشق، ١٩٦٠.

ابن حيان، أبو مروان حيان بن خلف. **المقتبس من أنباء أهل الأندلس**. تحقيق ب. شلميطا، ف. كورينتي وم. صبح. مدريد، ١٩٧٩.

ابن الخطيب، لسان الدين محمد بن عبد الله. **الإحاطة في أخبار غرناطة**. تحقيق محمد عبد الله عنان. القاهرة: دار المعارف، ١٩٥٦. (ذخائر العرب؛ ١٧)

ــــــــ. **روضة التعريف بالحب الشريف**. تحقيق م. الكتاني. بيروت؛ الدار البيضاء، ١٩٧٠. ٢ ج.

ــــــــ. **الكتيبة الكامنة في من لقيناه بالأندلس من شعراء المئة الثامنة**. تحقيق إحسان عباس. بيروت: دار الثقافة، ١٩٦٣.

ابن رشد، أبو الوليد محمد بن أحمد. **بدايات المجتهد ونهايات المقتصد**. دمشق: دار الفكر، [د.ت.].

ــــــــ. **تهافت التهافت**. النص العربي تحرير موريس بويج. بيروت: المطبعة الكاثوليكية، ١٩٣٠.

ــــــــ. **فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال**. تحقيق محمد عمارة. ط ٢. بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ١٩٨١.

ــــــــ. **مناهج الأدلة في عقائد الملة**. مع مقدمة في نقد مدارس علم الكلام. تقديم

وتحقيق محمود قاسم. ط ٢. القاهرة: مكتبة الانجلو المصرية، ١٩٦٤. (سلسلة في الدراسات الفلسفية والأخلاقية)

ابن عبد البر القرطبي، جمال الدين أبو عمر يوسف بن عمر. **جامع بيان العلم وفضله وما ينبغي في روايته وحمله.** القاهرة: إدارة الطباعة المنيرية، ١٩٢٦. ٢ ج في ١ مج.

ابن عبد الملك المراكشي، أبو عبد الله محمد بن محمد. **الذيل والتكملة لكتابي الموصول والصلة.** تحقيق إحسان عباس. بيروت: دار الثقافة، ١٩٧٣. ج ٦.

ابن العربي، أبو بكر محمد بن عبد الله. **آراء أبي بكر بن العربي الكلامية ونقده للفلسفة اليونانية.** تحقيق عمار الطالبي. الجزائر: الشركة الوطنية للنشر، ١٩٨١.

ابن عميرة الضبي، أبو جعفر أحمد بن يحيى. **بغية الملتمس في تاريخ رجال أهل الأندلس.** تحقيق فرنشسكه قداره وخ. ريباره. مجريط: روخس، ١٨٨٤.

ابن الفرضي، أبو الوليد عبد الله بن محمد. **تاريخ علماء الأندلس.** [القاهرة]: الدار المصرية للتأليف والترجمة، ١٩٦٦. (تراثنا، المكتبة الأندلسية؛ ٢)

الباجي، أبو الوليد سليمان بن خلف. **كتاب المنهاج في ترتيب الحجاج.** تحقيق عبد المجيد تركي. [باريس: ج. ب. ميزونوف اي لاروس، ١٩٧٨].

بن عبود، م. **التاريخ السياسي والاجتماعي لإشبيلية في عهد دول الطوائف (٤١٤هـ/ ١٠٢٣م - ٤٨٤هـ/ ١٠٩١م).** تطوان: المؤلف، ١٩٨٣.

الشاطبي، أبو اسحق ابراهيم بن موسى. **الموافقات في أصول الشريعة.** تحقيق عبد الله دراز. القاهرة: المكتبة التجارية، [د.ت.]. ٣ ج.

صاعد الأندلسي، أبو القاسم صاعد بن أحمد. **كتاب طبقات الأمم.** تحقيق الأب لويس شيخو. بيروت: المطبعة الكاثوليكية، ١٩١٢.

عياض، أبو الفضل عياض بن موسى. **ترتيب المدارك وتقريب المسالك لمعرفة أعلام مذهب مالك.** تحقيق أ. ب. محمود. بيروت؛ طرابلس الغرب، ١٩٦٧. ٣ ج.

الغرناطي، أبو بكر بن عاصم. **تحفة الحكام في نكت العقود والأحكام.** تحرير وترجمة ل. بيرشر. الجزائر، ١٩٥٨.

المقري، أبو العباس أحمد بن محمد. **نفح الطيب من غصن الأندلس الرطيب.** تحقيق إحسان عباس. بيروت: دار صادر، ١٩٦٨. ٨ ج.

دوريات

جعفر، كمال ابراهيم. «من مؤلفات ابن مسرة المفقودة.» **مجلة كلية التربية:** السنة ٣، ١٩٧٢.

٢ ـ الأجنبية

Books

Arié, Rachel. *L'Espagne musulmane au temps des Naṣrides (1232-1492).* Paris: Boccard, 1973.

Arnaldez, Roger. *Grammaire et théologie chez Ibn Ḥazm de Cordoue: Essai sur la structure et les conditions de la pensée musulmane.* Paris: Librairie philosophique; J. Vrin, 1956. (Etudes musulmanes; 3)

Asín Palacios, Miguel. «Abenmasarra y su escuela; orígenes de la filosofía hispano-musulmana.» in: Miguel Asín Palacios. *Obras escogidas.* Madrid, 1946-.

Averroës. *On the Harmony of Religions and Philosophy.* A translation, with introduction, and notes, of Ibn Rushd's *Kitāb faṣl al-maqāl,* with its appendix (Ḍamīma) and an extract from *Kitāb al-Kashf 'an manāhij al-adilla,* by George H. Hourani. London: Luzac, 1961. (E. J. W. Gibb Memorial Series. New Series; 21)

——. *Tahāfut al-tahāfut.* Translated by S. van den Bergh. London, 1969. 2 vols.

Bernabé Pons, L. *El Cántico islámico del Morisco hispanotunecino Taybili.* Saragossa, 1988.

Lévi-Provençal, Evariste. *Histoire de l'Espagne musulmane.* Nouv. éd. rev. et augm. Paris: Maisonneuve et Larose, 1950-1967. 3 vols.

Gayangos y Arce, Pascual de. *Tratados de legislación musulmana.* Madrid, 1853.

Ibn al-Abbār, Abū 'Abd Allāh Muḥammad Ibn 'Abd Allāh. *Complementum libri Assilah* (Dictionarium biographicum) ab Aben al-Abbār scriptum: partem, quae superest, ad fidem codicis Escurialensis arabice nunc primum edidit, indicibus additis, Franciscus Codera et Zaydin. Matriti: Apud J. de Rojas, 1886-1889. 2 vols. (Bibliotheca arabico-hispana; t. 5-6)

——. *Al-Takmila li-kitāb al-ṣila.* Edited by Angel González Palencia and M. Alarcón. *Miscelánea de estudios y textos árabes.* Madrid, 1915.

Ibn al-'Arīf. *Maḥāsin al-majalis.* Edité et traduit par Miguel Asín Palacios. Paris: Paul Geuthner, 1933.

Ibn al-Faraḍī, Abū'l-Walīd 'Abd Allāh Ibn Muḥammad. *Historia virorum doctorum Andalusiae* (Dictionarium biographicum) ad fidem codicis Tunicensis arabice nunc primum edidit, indicibus additis, Franciscus Codera. Matriti: In typographia La Guirnalda, 1891-1892. 2 vols. (Bibliotheca arabico-hispana; t. 7-8)

Ibn Ḥazm, Abū Muḥammad 'Alī Ibn Aḥmad. *Abenházam de Córdoba y su Historia crítica de las ideas religiosas.* Edited and translated by Miguel Asín Palacios. Madrid: Tip. de la «Revista de Archivos», 1927-1932. 5 vols.

Ibn Ṭumlūs, Yūsuf Ibn Muḥammad. *Introducción al arte de la lógica.* Texto árabe y traducción española por Miguel Asín Palacios. Madrid, 1916.

Ibn Waḍḍāḥ, Abū 'Abd Allāh Muḥammad. *Tratado contra las innovaciones.* Edited and translated by María Isabel Fierro. Madrid, 1988.

Ibn al-Zubayr, Abū Ja'far Aḥmad Ibn Ibrahīm. *Ṣilat As-Ṣila; répertoire biographique andalou du XIII^ème siècle.* Publiée d'après un manuscrit de la bibliothèque Kattaniya à Fès par E. Lévi-Provençal. Rabat: Impr. économique, 1938. (Collection de textes arabes, publiée par l'institut des hautes études marocaines; vol. VII)

Makkī, Maḥmūd 'Alī. *Ensayo sobre las aportaciones orientales en la España musulmana y su influencia en la formación de la cultura hispano-árabe.* ([Madrid]: Impr. del Instituto de Estudios Islámicos, [1968].

Sweetman, James Windrow. *Islam and Christian Theology; a Study of the Interpretation of Theological Ideas in the Two Religions.* London: Lutterworth Press, 1945-. (Missionary Research Series; no. 6-)

Turki, Abdel Magid. *Théologiens et juristes de l'Espagne musulmane: Aspects polémiques.* Paris: G.-P. Maisonneuve et Larose, 1982. (Islam d'hier et d'aujourd'hui; 16)

Urvoy, Dominique. *Ibn Rushd (Averroès).* Translated by Olivia Stewart. London; New York: Routledge, 1991. (Arabic Thought and Culture)

——. *Le Monde des ulémas andalous du V^e/XI^e au VII^e/XIII^e siècle: Etude sociologique.* Genève: Droz, 1978.

——. *Penser l'Islam: Les Présupposés islamiques de l'«Art» de Lull.* Paris: J. Vrin, 1980. (Etudes musulmanes; 23)

——. *Penseurs d'al-Andalus: La Vie intellectuelle à Cordoue et Séville au temps des empires berbères (fin XI^e-début XIII^e siècles).* Toulouse, 1990.

Periodicals

Benaboud, M. «The Socio-Political Role of the Andalusian Ulama during the 5^th/11^th Century).» *Islamic Studies:* vol. 23, no. 2, 1984.

Cardaillac, Louis. «Morisques et Protestants.» *Al-Andalus:* vol. 36, 1971.

Fierro, María Isabel.« The Introduction of Ḥadīth in al-Andalus (2^nd/8^th - 3^rd/ 9^th Centuries).» *Der Islam:* vol. 66, no. 1, 1989.

Lagardère, Vincent. «Abū Bakr b. al-'Arabī grand cadi de Séville.» *Revue de*

l'occident musulman et de la Méditerranée: vol. 4, 1985.

——. «La Haute judicature à l'époque almoravide en al-Andalus.» *Al-Qanṭara*: vol. 7, 1986.

López-Baralt, Luce and M. T. Narváez. «Estudio sobre la espiritualidad popular en la literatura aljamiado-morisca.» *Revista de Dialectologia y Tradiciones Populares*: vol. 36, 1981.

Makkī, Maḥmūd 'Alī. «Al-tashayyu' fī'l-Andalus.» *Revista del Instituto Egipcio de Estudios Islámicos*: 1954.

Monès, Hussain. «Le Rôle des hommes de religion dans l'histoire de l'Espagne musulmane jusqu'à la fin du califat.» *Studia Islamica*: vol. 20, 1964.

Pleguezuelo, J. Aguilera. «Manuscrito No. 1077 en lengua árabe de la Biblioteca del Real Monasterio de El Escorial.» *Miscelánea de Estudios Arabes y Hebraicos*: vol. 36, no. 1, 1987.

Turki, Abdel Magid. «La Vénération pour Mālik et la physionomie du mālikisme andalou.» *Studia Islamica*: vol. 33, 1971.

Urvoy, Dominique. «La Pensée d'Ibn Tūmart.» *Bulletin d'études orientales*: vol. 27, 1974.

——. «La Pensée religieuse des Mozarabes face à l'Islam.» *Traditio*: vol. 39, 1983.

——. «La *Perception imaginative* chez Ibn Ḥazm.» *Miscelánea de Estudios Arabes y Hebraicos*: In Press.

——. «Sur les débuts de la pensée spéculative en Andalus.» *Mélanges de l'université Saint Joseph*: vol. 50, 1984.

——. «La Vie intellectuelle et spirituelle dans les Baléares musulmanes.» *Al-Andalus*: vol. 37, no. 1, 1972.

Conferences

Stern, Samuel Miklos. «Ibn Masarra, Follower of Pseudo-Empedocles: An Illusion.» Paper presented at: *Actas do IV Congresso de Estudos Arabes e Islámicos*. Leiden, 1971.

ممارسات المسلمين الدينية في الأندلس بين القرنين الثاني والرابع الهجريين/ الثامن والعاشر الميلاديين

مانويلا مارين(*)

مقدمة

لم يحظ مسلمو الأندلس، كمجتمع ناشىء، بالقدر نفسه من الاهتمام الذي حظيت به الأقليات الأخرى كالمسيحيين واليهود. فالباحثون خصصوا لحركة «مقاومة» الاستعراب التي ظهرت في قرطبة في القرن الثالث الهجري/ التاسع الميلادي قدراً من دراساتهم أكبر بكثير مما خصصوه للممارسات والمعتقدات الدينية لمواطنيهم المسلمين خلال الفترة التاريخية نفسها. ولا يعرف الكثير عن عملية اعتناق الإسلام في شبه الجزيرة الايبيرية بعد فتحها عام ٩٣هـ/ ٧١١م، غير أن التقدير السائد أن هذه العملية جرت حوالى عام ٩٦١م[1]. ومع أن المادة التاريخية التي بني عليها هذا التقدير متفرقة وتعتمد على معطيات السير الشخصية ودلالات أسماء الأشخاص والأماكن، إلا أنه يمكن قبول هذا التقدير كفرضية قوية الأساس. ويمكننا بالتالي افتراض أنه بحلول القرن الرابع الهجري/ العاشر الميلادي، كان القسم الأكبر من سكان الأندلس قد دخلوا في الإسلام[2].

(*) مانويلا مارين (Manuela Marín): أستاذة جامعية تعمل باحثة في قسم الدراسات العربية في المجلس الأعلى للبحوث العلمية في مدريد.

قام بترجمة هذا الفصل يعقوب دواني.

(١) R. W. Bulliet, *Conversion to Islam in the Medieval Period: An Essay in Quantitative History* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1979), p. 114 et seq.

(٢) لقد استقطبت دراسة الأقليات في الدول الإسلامية اهتمامات العلماء في عصرنا هذا، وهي =

لكن اعتناق الإسلام في الأندلس، وكما هو الحال في مناطق أخرى، لم يعن القضاء على المعتقدات والممارسات الاجتماعية السابقة[٣]، كما أنه من المستحيل إنكار وجود صلات ثقافية وعلاقات متبادلة بين الإسلام والمسيحية. ولكن، ولأن المجال الديني كان على الدوام شديد الحساسية، فقد أدرك المسلمون في الأندلس ـ كما في كل مكان ـ ضرورة عدم تبني أي ممارسة مسيحية أو يهودية. فقد حاول مسلمو الأندلس، خصوصاً في المرحلة الأولى من تاريخهم، ولأنهم كانوا يعيشون على أطراف دار الإسلام متعايشين مع أغلبية مسيحية ذات وزن، إيجاد نظام واضح للقواعد السلوكية بهدف الحفاظ على نقاء إيمانهم ونشاطهم الديني. لذلك لم يكن مفاجئاً على الإطلاق أن يقوم محمد بن وضاح (ت ٢٨٧هـ/ ٩٠٠م) وهو أحد العلماء الأوائل البارزين، بوضع كتاب عن البدع[٤] مخصص أساساً للانحرافات الشعائرية. ونقل عن أحد معاصريه، وهو يحيى بن حجاج (ت ٢٦٣هـ/ ٨٧٨م) أنه لم يدخل قط بيتاً فيه صورة أو كلب. وهذه ليست مجرد أمثلة متفرقة. وهناك أدلة كافية على أنه خلال القرن الثالث الهجري/ التاسع الميلادي، كان هناك جدل قوي لتحديد وتعيين مجمل قوانين الإيمان وتأثيراتها في الحياة اليومية للمجتمع الإسلامي.

إن هدفي هنا هو دراسة الأندلسيين كمسلمين ممارسين لشعائرهم الدينية. فهؤلاء بالطبع كانوا يشاركون بقية الأمة إيمانها وشعائرها في إطار من الممارسات التي تعتبر قويمة[٥]، والتي تشمل الحياة الفردية والاجتماعية على نحو قلّما كان موجوداً في

=حقيقة قد تكشف عن الموقف المضطرب للعلماء الغربيين تجاه الأقليات في بلادهم في العصور الوسطى والحديثة. وفي اسبانيا، يمتلك هذا الاتجاه العلمي جذوراً تاريخية ويدمج، في بعض الأحيان، مع الافتراض الفكري أن الحضارة الإسلامية والدين الذي قامت على أساسه، كانا مجرد حدث مؤسف وعابر في تاريخ شبه الجزيرة الايبيرية. لذا فقد استثمر جهداً كبيراً لإظهار تأثير الثقافة المسيحية وتلك السابقة على الإسلام في حياة وممارسات المسلمين «الغزاة»، وبالتالي التشديد على استمرارية ما يسمى بـ«الجوهر» الإسباني عبر العصور، رغم أنه وجدت بالتأكيد استثناءات في هذا الاتجاه في مواقف بعض المستعربين والمثقفين الإسبان. انظر: James T. Monroe, *Islam and the Arabs in Spanish Scholarship (Sixteenth Century to the Present)* (Leiden: E. J. Brill, 1970), esp. chap. 10.

(٣) انظر مثلاً دراسات: Fernando de la Granja: «Fiestas cristianas en al-Andalus (Materials para su estudio), I: *Al-Durr al-munazzam de al-'Azafī,*» *Al-Andalus*, vol. 34 (1969), pp. 1-53 and «Fiestas cristianas en al-Andalus (Materiales para su estudio). II: Textos de al-Ṭurṭušī, el cadi 'Iyāḍ y Wanšarīsī,» *Al-Andalus*, vol. 35 (1970), pp. 119-142.

(٤) Abū 'Abd Allāh Muḥammad Ibn Waḍḍāḥ, *Tratado contra las innovaciones*, edited and translated by María Isabel Fierro (Madrid, 1988).

(٥) حول هذه المسألة، انظر: W. A. Graham, «Islam in the Mirror of Ritual,» in: Richard G. Hovannisian and Speros Vryonis, *Islam's Understanding of Itself* (Malibu, CA: Undena Publications, 1983), pp. 53-71.

الديانات الأخرى. وهنا أيضاً نجد أن الباحثين خصصوا لما يسمى بالإسلام الشعبي قدراً من دراساتهم أكبر كثيراً مما خصصوه للممارسات التقليدية (Orthodox). وإذا كان هذا الميل واضحاً تماماً في ما يتعلق بدراسة بلدان مثل المغرب، فإن الأندلس لم تكن استثناء لهذا الاتجاه العام. غير أن المصادر التاريخية والسير الشخصية توفر لنا كمّاً كبيراً من المعلومات حول الحياة الدينية في الأندلس. ومن خلال هذه النصوص ـ التي يختلف هدفها بشكل كامل عما سجله الفقهاء ـ يمكننا معايشة المسلمين الأندلسيين في ممارساتهم اليومية للشعائر الدينية. كما أن هذه المصادر، وفي غياب ما كانت ستوفره لنا سير القديسين تمكننا من معرفة بداية ظهور التنسك في الأندلس وتطوره في مراحله الأولى قبل ظهور الشخصيات الصوفية الكبرى في فترات لاحقة.

غير أنه يجب ملاحظة أن استعمال هذه المصادر يخلق مشكلة أساسية، ذلك أنها ـ باستثناء قلة منها ـ تتعلق بنشاط مجموعتين اجتماعيتين لا غير: الأولى حاشية البلاط والجهاز الإداري للدولة، والثانية وسط العلماء والفقهاء، بما سيجعل رؤيتنا للمجتمع الأندلسي محدودة لأن المعلومات القليلة المتفرقة المبثوثة في ثنايا المصادر القانونية، مثل عقود الحسبة ومجموعات النوازل (الحالات الشرعية)، لا تعوض كثيراً عن محدوديتها. وبعد أخذ هذا النقص في الاعتبار، نبدأ في تفحص المعلومات المتوفرة لدينا ـ بطريقة سريعة حتماً ـ وترتيبها في بابين رئيسيين هما (١) ممارسات الشعائر والعبادات و(٢) تجليات الزهد والتقوى.

أولاً: ممارسات الشعائر والعبادات

١ ـ الصلاة

من بين أركان الإسلام الخمسة، تلعب الصلاة دوراً محورياً في الحياة الدينية[٦]، وهي حقيقة تجد انعكاساتها في مصادرنا التي توفر معلومات عنها أكثر بكثير عن أيّ مظهر آخر للممارسة الدينية. ويمكن ملاحظة حصول تطور وتغييرات في طقوس الصلاة في الأندلس حيث تم بحث مسألتين رئيسيتين ترتبطان بها هما رفع اليدين خلال بعض أقسامها وتلاوة دعاء القنوت. فالتقلّيديون ذوو الصيت الذائع من أمثال بقي بن مخلَد (ت ٢٧٦هـ/ ٨٨٩م)[٧] أو محمد بن عبد السلام الخُشني (ت ٢٨٦هـ/

(٦) انظر: M. Ayoub, «Thanksgiving and Praise in the Qur'ān and in Muslim Piety,» *Islamochristiana*, vol. 15 (1989), pp. 1-10.

(٧) حول هذا الاخباري القرطبي، انظر: María Luisa Avila, «Nuevos datos para la biografía de Baqī b. Majlad,» *Al-Qanṭara*, vol. 6 (1985), pp. 321-367, and Manuela Marín, «Baqī b. Majlad y la introducción del estudio del *ḥadīṯ* en al-Andalus,» *Al-Qanṭara*, vol. 1 (1980), pp. 165-208.

٨٩٩م)[٨] كانوا يرفعون أيديهم، وهو الأمر الذي يرفضه بقوة الفقهاء المالكيون[٩]. غير أن هذا النزاع يعكس التباينات بين التقليديين والفقهاء في هذه الفترة[١٠]. فهؤلاء الفقهاء أنفسهم كانوا منقسمين حول مسألة القنوت. فهذا القسم المحدد من الصلاة، والذي يذكّر بمناسبة دعا فيها الرسول الله أن يعاقب أعداءه ويبارك اتباعه، لم يكن موضع إجماع في الشرق الإسلامي. كما أن أكبر فقهاء الأندلس المالكيين في ذلك الزمن، يحيى بن يحيى الليثي (ت ٢٣٤هـ/ ٨٤٨م)، كان شديد المعارضة لتلاوة دعاء القنوت رغم قول مالك بن أنس بجوازها. وقد اتبع أخلاف يحيى رأيه الذي سجلته المصادر في حينه على نحو واف، ومارست عائلته نوعاً من احتكار تنقيح الموطأ الذي كان نقله وأصبح الأثر المنقّح المفضل في الغرب الإسلامي. وكما هو الحال بالنسبة إلى الموطأ، فإن أية رواية منقولة عن يحيى شخصياً كانت تحظى باحترام كبير، وفي النصف الثاني من القرن الرابع الهجري/ العاشر الميلادي، كان أبو عيسى بن عبد الله (ت ٣٦٧هـ/ ٩٧٧م)، وهو فقيه من نسل ابن يحيى، ما زال يثني عن القنوت متبعاً أثر سلفه. والأمر اللافت في هذه المسألة أن دعاء القنوت ظل ممارساً في مساجد الأندلس رغم المكانة الكبيرة لابن يحيى وعائلته[١١]، بل إنه استمر في صلوات مسلمي شمال إسبانيا المسيحي[١٢].

---

(٨) انظر المراجع في: Manuela Marín, «Nómina de sabios de al-Andalus (93-350/711-961),» in: Manuela Marín, María Luisa Avila and Luis Molina, eds., *Estudios Onomástico-Biográficos de al-Andalus*, 6 vols. (Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Instituto de Filología, Departamento de Estudios Arabes, 1988-1994), no. (1225).

(٩) للاطلاع على دراسة مستفيضة لمختلف المظاهر العقائدية للمسألة، انظر: María Isabel Fierro, «La Polémique à propos de *raf' al-yadayn fī' l-ṣalāt* dans al-Andalus,» *Studia Islamica*, vol. 65 (1987), pp. 68-93.

وقد تبع هذه الممارسة عالم لاحق اسمه عمر بن منصور (توفي عام ٣١٢هـ/ ٩٢٤م)، انظر: أبو الفضل عياض بن موسى عياض، **ترتيب المدارك وتقريب المسالك لمعرفة أعلام مذهب مالك** (الرباط، ١٩٦٥ - ١٩٨١)، ج ٥، ص ٢١٥ - ٢١٦.

(١٠) وينعكس هذا بجلاء في الدعوة القضائية ضد بقيّ بن مخلد، انظر: Marín, «Baqī b. Majlad y la introducción del estudio del *ḥadīṯ* en al-Andalus,» and María Isabel Fierro, «The Introduction of *Ḥadīth* in al-Andalus (2nd/8th - 3rd/9th Centuries),» *Der Islam*, vol. 66, no. 1 (1989), pp. 69-90.

(١١) انظر: Manuela Marín, «Una familia de ulemas cordobeses: Los Banū Abī 'Īsà,» *Al-Qanṭara*, vol. 6 (1985), pp. 292-320.

(١٢) Maḥmūd 'Alī Makkī, *Ensayo sobre las aportaciones orientales en la España musulmana y su influencia en la formación de la cultura hispano-árabe* ([Madrid]: Impr. del = Instituto de Estudios Islámicos, [1968]), pp. 166-167.

وفي أغلب الظن فإن مناقشات الفقهاء لم يكن لها سوى أثر محدود في الممارسات العامة للمسلمين، رغم أنها ساهمت في تأسيس شعائرية مقبولة ومعترف بها. وهنا يتوجب التأكيد أن صلاة المسلمين، وبغضّ النظر عن مدى الالتزام بالشعائر، كان لها أهمية مزدوجة جماعية وفردية. فعبر الصلاة يشعر المسلم انه من جهة عضو في جماعة تجتمع في المسجد خلال صلاة الجمعة، كما يشعر من جهة أخرى أن الاتصال بالله يتم بطريقة شخصية. وفي قرطبة كان الأمير، أو الخليفة، هو الذي يختار صاحب الصلاة من أكثر العلماء احتراماً، والذي عادة ما كان يتحمل مسؤوليات الخطيب والقاضي. أما توابع منصب الخطباء فمعروفة حيث يجتمع المسلمون في الساعة نفسها ليعبروا في آن واحد عن ولائهم الديني والسياسي. وفي فترة حكم الأمير عبد الله (٢٧٥هـ/ ٨٨٨م ـ ٣٠٠هـ/ ٩١٢م)، تم تعيين النضر بن سلامة قاضي قرطبة صاحب الصلاة وخطيباً. ولأن الأمير أعجب بإحدى خطب ابن سلامة، فقد أمره بعدم تغييرها. وهكذا ظل القاضي يردّد الكلمات نفسها لسنوات طويلة حتى أصبح المؤمنون المجتمعون يحفظونها عن ظهر قلب، وصارت نموذجاً يقلده بقية الخطباء[١٣] عاكسة بالطبع شرعية سلطة الأمويين. غير أنه في تلك الفترة الحافلة بتمردات هددت وجود السلطة الأموية، كانت الخطبة تلقى في بعض الأماكن باسم الخليفة العباسي، مما يعطي معنى مختلفاً لصلاة الجمعة.

ومع أن المصلين كانوا في العادة ناقدين صارمين لنوعية الخطبة التي يلقيها الإمام لأنها كانت تعتبر ذات قدسية، إلا أن مسلمي قرطبة كانوا معجبين بخطبة النضر بن سلامة رغم تكرارها، وذلك بفضل براعته، بينما كان قاض آخر هو عامر بن معاوية (ت ٢٧٧هـ/ ٨٩٠) يوشي خطبته «برقّة جعلتها تكسب قلوب الناس»[١٤]. فصلاة الجمعة، وإلى جانب مغزاها السياسي ودورها الديني، كانت أيضاً وسيلة لتحريك قلوب الناس عن طريق استعمال اللغة.

لقد أثرت الصلاة في حياة المسلمين بطريقة تختلف تماماً عن أثر مثيلتها في أي ديانة أخرى. فالصلوات اليومية والأسبوعية أوجدت نسقاً زمانياً يختلف تماماً عما لدى المسيحيين واليهود. وفي الحالات الاستثنائية فقط كانت هناك حاجة إلى جمع الناس في غير هذا الإطار الحسن التأسيس، وتحديداً في مناسبات مرتبطة مباشرة بكوارث طبيعية. فالمصادر التي في حوزتنا تشير إلى إقامة صلوات في أوقات الكسوف

=وقد كان عدد ركعات هذه الصلاة مدار جدل، انظر سيرة القاضي يحيى بن معمر في: أبو عبد الله محمد ابن الحارث الخشني، **قضاة قرطبة**، تحقيق وترجمة خ. ريباره (مدريد، ١٩١٤)، ٨٢/ ١٠١، واسحق بن يحيى بن يحيى، في: عياض، **ترتيب المدارك وتقريب المسالك لمعرفة أعلام مذهب مالك**، ج ٤، ص ٤٢٤.

(١٣) الخشني، المصدر نفسه، ١٥٨/ ١٩٦.

(١٤) عياض، المصدر نفسه، ج ٤، ص ٤٥٠.

والخسوف. وأول واقعة مسجلة بهذا الخصوص كانت في عام ٢١٨هـ/ ٨٣٣م عندما لجأ سكان قرطبة المذعورون إلى المسجد الكبير حيث أقام فيهم القاضي يحيى بن معمر الصلاة طلباً لرحمة الله(١٥). كما كانت الزلازل سبباً آخر لتجمعات وصلوات في المساجد كما حدث في عام ٣٣٢هـ/ ٩٤٣م(١٦). غير أن السبب الأكثر شيوعاً لهذه الصلوات الجماعية كان القحط.

فشبه الجزيرة الايبيرية، كما كان حال القسم الأكبر من ديار الإسلام المركزية، منطقة شبه قاحلة الأمر الذي يعرضها لكوارث دورية عندما لا يهطل المطر في أوانه. وكان مسلمو الأندلس عندما يواجهون ظروفاً طبيعية قاسية، يتوجهون إلى الله في صلوات تم وضع أسسها في المشرق وتعرف باسم صلاة الاستسقاء. وحسب المصادر التي بين أيدينا، كان زياد بن عبد الرحمن المعروف بشبطون (ت بين سنتي ١٩٦هـ/ ٨١١ و٢٠٤هـ/ ٨١٩ ـ ٨٢٠م) أول عالم يتبنى في الأندلس صلاة الاستسقاء المشرقية. غير أنه أدخل تعديلاً مهماً عليها إذ كان يقلب عباءته أثناء الدعاء متبعاً ممارسة عُزيت إلى عمر بن الخطاب(١٧). وفي العادة كان صاحب الصلاة أو القاضي هو الذي يؤمّ صلاة الاستسقاء. غير أنه في بعض الحالات، وبسبب طبيعتها الاستثنائية التي تهدف إلى جانب التسبيح لله طلب رحمته، كان الناس يعتقدون أن هناك حاجة لشخص آخر لقيادة الصلاة يكون أكثر تقوى لضمان استجابة الله لدعوات الناس.

وتسجل مصادرنا حالتين من هذا النوع حيث طلب من الزاهدين أيوب البلوطي وأبي نصر الصدفوري إمامة صلاة الاستسقاء. وفي الحالتين سجلت المصادر وقائع متشابهة حيث طلب الإمام من المصلين التقدم إلى الإمام وتلاوة الدعاء، وهو ما فعلوه بعد تردد ومحاولة رفض، حيث استجابت السماء للدعاء. وبعد ذلك بفترة قصيرة، اختفى الزاهدان ولم يُعثَر لهما على أثر(١٨). وهذان المثالان وأشباههما في الأدب

---

(١٥) Abū Bakr Muḥammad Ibn ʻUmar Ibn al-Qūṭīyah, *Historia de la conquista de España de Abenalcotía el Cordobés seguida de fragmentos históricos de Abencotaiba*, traducción de Don Julián Ribera, Real academia de la historia, Colección de obras arábigas de historia y geografía, tomo 2 (Madrid: Tipografía de la «Revista de archivos», 1926), 66/52;

أبو مروان حيان بن خلف بن حيان، **المقتبس من أنباء أهل الأندلس**، تحقيق م. ع. مكي (بيروت، ١٩٧٣)، ص ٥٧، والخشني، المصدر نفسه، ٨١/ ١٠٠.

(١٦) أبو عبد الله محمد بن عذاري المراكشي، **البيان المغرب في أخبار الأندلس والمغرب**، تحقيق ومراجعة ج. س. كولان وإ. ليفي بروفنسال، ٣ ج (ليدن: بريل، ١٩٤٨ ـ ١٩٥١)، ج ٢، ص ٢١١.

(١٧) انظر: «Du'ā',» in: *The Encyclopaedia of Islam*, edited by an editorial committee consisting of H. A. R. Gibb [et al.], new ed. (Leiden: E. J. Brill, 1960-).

(١٨) كلتا الروايتين مسجلة في: أبو القاسم خلف بن عبد الملك بن بشكوال، **كتاب المستغيثين بالله** =

الديني المشرقي رسالة واضحة، وهي أن الله لا يستجيب إلا للزاهدين الحقيقيين وكيف أنهم يبتعدون عن ثناء العامة واعترافهم بهم.

وتظهر صلاة الاستسقاء في المصادر كاجتماع تلقائي للمؤمنين، غير أن هذا ينطبق بدرجة أكبر على بعض الظواهر الطبيعية المفاجئة كالكسوف والخسوف والزلازل. فصلاة الاستسقاء كانت تتم بشكل منظم وبأمر من الأمير أو الخليفة إذا ما طال القحط. فعلى سبيل المثال، في عام ٣١٧هـ/ ٩٢٩م وجّه الخليفة عبد الرحمن الثالث كتاباً إلى ولاته يأمرهم فيه بإقامة صلاة الاستسقاء في المسجد العام على النحو الذي فعله في قرطبة[١٩]. وإلى جانب المساجد، كان هناك مكان آخر تقام فيه هذه الصلاة، أي في المصلى. وفي هذا المكان الفسيح الذي يقع على تخوم المدينة، كان من الأسهل جمع تجمعات لهذا الهدف ـ أو لمناسبة أكثر مسرة مثل الاحتفال بنهاية شهر رمضان أو العروض العسكرية المسماة «البروز».

وكان في قرطبة مصليان[٢٠] يتم استخدامهما بشكل متبادل وفق حاجة السكان. فُضّل الأول المسمى مصلى الربض لفترة، بسبب قِصَر المسافة التي تفصل مصلى المُصارة عن قصر الأمير. غير أن وقوع حوادث عدة في الطريق إلى الأول، لأن الوصول إليه كان يتطلب المرور فوق جسر الوادي الكبير، حاول الكثيرون عبور النهر بقوارب، ولكنهم ماتوا غرقاً. هذا جعل العالم المعروف عبد الملك بن حبيب (ت ٢٣٨هـ/ ٨٥٢م)[٢١] يطلب من الأمير العودة إلى تنظيم الاحتفالات الدينية والاجتماعية في مصلى المصارة[٢٢]. وفي المصلى كان الناس يجتمعون لصلاة الاستسقاء التي يؤمّها، كما علمنا آنفاً، صاحب الصلاة الذي لم يتميز مكانه عمّن حوله إلا بسجادة الصلاة أو برمح مغروس في الأرض. ومثل خطبة الجمعة، كان لا بد لدعاء الاستسقاء أن يكون مؤثراً ومزيناً بفنون البلاغة. وكان في العادة من الآيات القرآنية وعبارات

=**تعالى عند المهمات والحاجات**، دراسة وتحقيق مانويلا مارين، المصادر الأندلسية؛ ٨ (مدريد: المجلس الأعلى للأبحاث العلمية، معهد التعاون مع العالم العربي، ١٩٩١)، رقما (١٤٩) ـ (١٥٠)؛ انظر مقدمتي للنص العربي حيث يشار إلى مصادر أخرى.

(١٩) أبو مروان حيان بن خلف بن حيان، **المقتبس من أنباء أهل الأندلس**، تحقيق ب. شلميطا، ف. كورينتي وم. صبح (مدريد، ١٩٧٩)، وطبعة مترجمة: Ibn Ḥayyān, *Al-Muqtabas min anbā' ahl al-Andalus*, translated by M. J. Viguera and F. Corriente (Saragossa, 1981).

(٢٠) حول مصلى قرطبة وغيره في الأندلس، انظر: Leopoldo Torres Balbás, «"Muṣallà" y "šarī'a" en las ciudades hispanomusulmanas,» *Al-Andalus*, vol. 13 (1948), pp. 167-180.

(٢١) حول ذلك، انظر مقدمته في: 'Abd al-Malik Ibn Ḥabīb, *Ta'rīkh*, edited by J. Aguadé (Madrid, 1991).

(٢٢) ابن حيان، **المقتبس من أنباء أهل الأندلس**، طبعة بيروت، ص ٤٦ ـ ٤٧.

الابتهال[٢٣]، ومصاغاً بطريقة تستجلب ردوداً جماعية من المصلين. كما أن الجو العاطفي المحيط بمثل هذه الصلاة، ونقد الناس المتوقع، قد يغمران الخطيب، كما حدث لسعيد بن سليمان في إحدى المرات، حيث لم يستطع سوى ترديد عدد من صيغ الابتهال[٢٤].

ويمكن أن نضيف إلى هذه الصلوات الجماعية صلاة الجنازة حيث يبدو لشخصية الإمام أهمية كبرى. وتشير مصادر السِّيَر بشكل مستمر لاسم إمام صلاة الجنازة لدى الحديث عن وفيات العلماء والفقهاء، مما يسمح لنا بالاستنتاج أنها كانت شديدة الأهمية في أوساط العلماء حيث تمت الإشارة إلى نزاعات بخصوص هذه المسألة[٢٥].

ولم تكن الصلاة مجرد نشاط احتفالي جماعي فحسب، بل كانت أيضاً تعبيراً عن مدى التقوى الشخصية وعن العلاقة المباشرة بين الإنسان وربه. وسآتي في ما يلي على ذكر أكبر تعبيرات التقوى في الصلاة قوة، مبيّنة كيفية توجه المسلم العادي إلى ربه.

إن الصلة الشخصية مع الله تتحقق بالصلاة والدعاء، ولكن الأخير، وعلى عكس الصلاة، ليس مرتبطاً بأية طقوس أو عبادات أو أوقات محددة. وبينما الصلاة هي في المقام الأول تسبيح لله وتعبّد له، فإن الدعاء يسمح للمؤمن بالتعبير عن مشاعره الشخصية وطلب المغفرة أو العون وإقامة صلة أقوى بالله[٢٦]. ولا يعني ذلك بالطبع ان الدعاء محادثة بين روح الإنسان وربه. ففي النصف الثاني من القرن الثالث الهجري/ التاسع الميلادي، وضع محمد بن فُطَيس بن واصل (ت ٣١٩هـ/ ٩٣١م) **كتاب الدعاء والذكر** المفقود، والذي يحتمل إنه أورد فيه عدداً من النصوص التي تتلى في هذا النوع من الصلاة. وهناك عمل لاحق، ربما من الصنف نفسه، اسمه **الدعاء المأثور وآدابه** وضعه أبو بكر الطرطُوشي، (٤٥١هـ/ ١٠٥٠م - ٥٢٠هـ/ ١١٢٦م) وأورد

---

(٢٣) Abū 'Abd Allāh Muḥammad Ibn 'Abd al-Mun'im al-Ḥimyarī, *La Peninsule ibérique au Moyen-Age d'après le Kitāb arrawḍ al-mi'ṭār fī ḥabar al-akṭār d'Ibn 'Abd al-Mun'im al-Ḥimyarī*, texte arabe des notices relatives à l'Espagne, au Portugal et au sud-ouest de la France, publié avec une introduction, un repértoire analytique, une traduction annotée, un glossaire et une carte, par Evariste Lévi-Provençal, publications de la «Fondation de Goeje»; no. xii (Leyde: E. J. Brill, 1938), 141/169.

(٢٤) ابن حيان، المصدر نفسه، ص ٥١.

(٢٥) الخشني، قضاة قرطبة، ١٠٠/١٢٢.

(٢٦) انظر: Toshihiko Izutsu, *God and Man in the Koran; Semantics of the Koranic Weltanschauung*, Studies in the Humanities and Social Relations; v. 5 (Tokyo: Keio Institute of Cultural and Linguistic Studies, 1964), pp. 147-148.

فيه مجموعة من الأدعية الخاصة بمجموعة واسعة من المناسبات قسمها في أبواب على النحو التالي: الدخول إلى والخروج من مكان غير مأهول، الوضوء لصلاة الجماعة، سماع الآذان، مغادرة البيت، دخول المسجد، أداء الصلاة، سماع صياح الديك، الاستعداد للنوم، قيام الليل، مواجهة المصاعب، زيارة شخص ذي نفوذ، ارتداء شيء للمرة الأولى، تناول الطعام والشراب، السفر، الوداع، ركوب مطية، سفر البحر، المرض، الخروج للجهاد، الكابوس، التعرض لعاصفة، إنجاز الأعمال، الاستسقاء، الزواج، سماع النعي، التيه، والذهاب إلى السوق.

وفي كل من المناسبات المذكورة أعلاه، أورد أبو بكر الطرطوشي نصاً واحداً أو أكثر مناسباً للدعاء. وعلى أساس التبويب نفسه، يبدو واضحاً أن هناك ثلاثة أوضاع قياسية، **أولها** يتصل بالحياة اليومية، **وثانيها** ذلك الذي يلي أداء شعيرة معينة، **وثالثها** الذي يكون فيه المرء متعرّضاً لخطر ما. فالمجموعة **الأولى** تركز على ما هو مألوف في أي مجتمع إسلامي، أي تلاوة دعاء في سياق اجتماعي[٢٧]. أما الثاني فيعكس إلى حد ما شعائرية الدعاء، والتي غدت تدريجياً جزءاً من الصلاة حيث يرد مثال ذلك في **سيرة أحمد بن بقي** (ت ٣٢٤هـ/ ٩٣٥م - ٩٣٦م)[٢٨]ابن بقي بن مخلد المعروف بصاحب الصلاة في قرطبة عام (٣١٤هـ - ٩٢٦م). ويورد كاتب **سيرة أحمد بن بقي** أنه بينما كان يتلو الدعاء أثناء الصلاة في المسجد على ما يبدو، توقف طويلاً عندما وصل إلى عبارة «قدموا لله توسلاتكم» حتى أعتقد أن الناس أكملوا دعاءهم الشخصي. ويستمر النص على النحو التالي:

قال «ربي هؤلاء عبادك يطلبون مرضاتك ويخافون عذابك ويؤمنون بك سبحانك. اغفر ذنوبهم وتقبلهم قبولاً حسناً. انظر إليهم برحمتك وأدخلهم جنتك وقهم عذابك. آمين. اللهم يا رحمن يا رحيم يا قادر. وإلى هذا اليوم ظل الخطباء في الأندلس يتبعون أثر أحمد بن بقي في السكوت عند نهاية العظة الثانية من الدعاء»[٢٩].

أما الوضع الأخير الذي عرضه الطرطوشي فإنه يتسم بخاصية عامة. وهذه هي الأخطار التي قد تجلب الأضرار على حياة وممتلكات أي من المسلمين - كما في حالة القحط - والتي لا يمكن رفعها إلا بمساعدة فوق طبيعية. لذا فإنه ليس غريباً أن يجد المرء نصوص دعاء يتم مدحها لأنها تجلب استجابة فورية، والتي تعرف باسم «دعاء مستجاب». وسيتم لاحقاً تقصي الأخبار المرتبطة بها والتي هي ذات طبيعة خارقة.

---

(٢٧) انظر: Moshe Piamenta, *Islam in Everyday Arabic Speech* (Leiden: E. J. Brill, 1979).

(٢٨) عياض، **ترتيب المدارك وتقريب المسالك لمعرفة أعلام مذهب مالك**، ج ٥، ص ٢٠٠ - ٢٠٩.

(٢٩) المصدر نفسه، ج ٥، ص ٢٠٩.

٢ ـ منح الصدقات

رغم أن المعلومات الخاصة بالزكاة قليلة في مصادرنا، إلا أن ما يتعلق بالصدقة كثير. فالإحسان أو عمل الخير، ينظر إليه كتعبير عن التضامن الاجتماعي، خصوصاً في أوقات الشدة. وتبرز المصادر التاريخية قيام الأمراء والخلفاء بتوزيع المال والطعام على الناس في أوقات المجاعة وكذلك في نهاية مناسبة دينية معينة مثل شهر رمضان. ويروي ابن حيان إحدى هذه الوقائع عندما أشرف الخليفة الحكم الثاني وابنه على عبيدهما الذين كانوا يطوفون بين الناس حاملين أكياساً مفتوحة من المال لتوزيعه(٣٠). وواضح هنا، كما في روايات أخرى، أن هدف المؤرخ تقديم الأمير كمثل صالح للفضائل الإسلامية وتجسيد لفعل الخير. وتورد مصادر السيرة التي بحوزتنا أمثلة على قيام العلماء بتقديم الصدقة بالطريقة نفسها، غير أن هناك مصادر تتحدث عن تقديم الصدقة خفية(٣١).

وليس من الغريب أن نجد في سير العلماء إشارات لمنحهم الصدقات للمعوزين في حين كانوا هم أنفسهم يعانون ظروفاً عسيرة. وكان بعض هؤلاء من الولاة «صاحب تفريق الصدقة». وهنا يمكننا رؤية البعد المؤسسي للممارسة الدينية والورع المرتبط مباشرة بممارسة السلطة. فقبل نهاية القرن الثالث للهجرة، كان القضاة يأمرون بتوزيع الصدقات مرة كل سنة وتحديد مستحقيها. وكان القاضي أسلم بن عبد العزيز أول من أدخل بعض التغييرات في هذا الخصوص. ففي زمنه كان المبلغ المفروض دفعه كبيراً ما دعاه إلى تقسيمه على دفعتين، كما أمر أيضاً بأن يشهد العلماء والشهود المحترفون توزيع الصدقات. كما حدد لتوزيعها مواعيد معينة داعياً الفقراء بشكل مسبق لحضورها(٣٢).

ومن بين أهداف توزيع الصدقات في الأندلس مساعدة ذوي الحسب الرفيع الذين فقدوا ثرواتهم وأضحوا فقراء، ولكنهم بسبب الخجل أو عزة النفس يرفضون الاستجداء أو حضور توزيعها الرسمي. وكان الحكم الثاني على ما يبدو شديد الاهتمام بهؤلاء لأنه أمر بالبحث عنهم في قرطبة في شهر رمضان عام ٣٦٢هـ/

---

(٣٠) Ibn Ḥayyān, *Al-Muqtabas min anbā' ahl al-Andalus*, p. 92, and ابن عذاري المراكشي، البيان المغرب في أخبار الأندلس والمغرب، ج ٢، ص ١١٤.

(٣١) انظر قضية محمد بن عيسى الأعشى في: Manuela Marín, «The Early Development of *Zuhd* in al-Andalus,» paper presented at: *Proceedings of the 15th Conference of the U.E.A.I.* (Utrecht, in Press).

(٣٢) عياض، ترتيب المدارك وتقريب المسالك لمعرفة أعلام مذهب مالك، ج ٥، ص ١٩٧.

حزيران/ يونيو ٩٧٣م، وجعلهم المستحقين الرئيسيين للصدقة[٣٣]. ومن القصص النموذجية في هذا الخصوص أن أحد أبناء يحيى بن يحيى، وهو عبيد الله (ت ٢٩٧هـ/ ٩٠٩م أو ٢٩٨هـ/ ٩١٠م)[٣٤] الذي كان له جار ينحدر أصله من قريش وعلى صداقة معه. وفي إحدى سنوات القحط وصل الفقر بالقرشي وعائلته لدرجة أنهم لم يجدوا ما يأكلونه لمدة ثلاثة أيام مما جعل عائلته تطالبه بالخروج طلباً للمساعدة. وما إن خرج القرشي من منزله حتى التقى عبيد الله بن يحيى الذي بادر من تلقاء نفسه ليقدم له عشرة دنانير وبعض الدقيق والزيت[٣٥].

والمثير في هذه الحكاية أن حبكتها تتكرر في روايات مشابهة ذات طبيعة عجائبية حيث يأتي العون للمحتاجين بطريقة مشابهة، لكن بعد تلاوة دعاء. وفي هذه الحالة، فإن هدف الرواية التي أوردها عياض إبراز سخاء وإحسان عبيد الله الذي عرف بغناه وتقواه، والذي يقال إنه وزّع نصف ماله صدقات، إلا أنه اتبع في روايته الخط نفسه لقصة يبدو أنها كانت شائعة حول الإحسان وإغاثة المحتاجين. وفي هذه الرواية ـ كما في مثيلاتها ـ يبدو التركيز واضحاً ليس على الصدقة بحد ذاتها فقط، وإنما على سخاء المحسن. ويروى الكثير في هذا الخصوص عن أحمد بن محمد بن زياد (ت ٣١٢هـ/ ٩٢٤م)، وهو من نسل الشبطون السالف الذكر. وتصف الروايات أحمد بأنه «كثير الصدقات»[٣٦]. وتتحدث عن غناه وحبه إكرام ضيوفه إذ قلّما كان يأكل بمفرده، بل كان يدعو عشرة فقهاء آخرين كل ليلة. لذا ففي هذه الحالة ـ كما في غيرها ـ يصعب التمييز بين الإحسان كممارسة دينية وبين الكرم كفضيلة اجتماعية.

٣ ـ الصوم

إن الصوم ليس وقفاً على الإسلام، غير أن خصائصه لدى المسلمين ذات تعبيرات فردية واجتماعية. ففي قرطبة، كان الجامع الكبير يبقى مفتوحاً ومضاء طيلة الليل في شهر رمضان. وكان ما ينفق على شراء زيت الإضاءة خلال هذا الشهر يساوي نصف ما ينفق طيلة العام. وفي ليلة القدر كان يتم حرق كمية كبيرة من

---

(٣٣) أبو مروان حيان بن خلف بن حيان، **المقتبس في أخبار بلاد الأندلس**، تحقيق عبد الرحمن علي الحجي (بيروت: دار الثقافة، ١٩٦٥)، الترجمة الاسبانية: Ibn Ḥayyān, *Anales palatinos del califa de Córdoba al-Ḥakam II*, translated by Emilio García Gómez (Madrid, 1967), p. 141.

(٣٤) حول عبيد الله بن يحيى، انظر: Manuela, «Una familia de ulemas cordobeses: Los Banū Abī ʿĪsà,» pp. 296-302.

(٣٥) عياض، **ترتيب المدارك وتقريب المسالك لمعرفة أعلام مذهب مالك**، ج ٤، ص ٤٢٣.

(٣٦) المصدر نفسه، ج ٥، ص ١٤٢.

العطور الثمينة كالألوّة والعنبر[٣٧]. لقد كان شهر الصوم مناسبة تتميز بتعبيرات دينية دفاقة. ففي رمضان كان الناس يجتمعون في المسجد ليلاً لإقامة صلوات خاصة وتوزيع الصدقات. وكان هناك إكثار من تلاوة القرآن حيث تروى حالات أنهى بعض الاتقياء تلاوة المصحف في ليلة واحدة. ووفق كاتب سيرة محمد بن عمر بن لبابة (ت ٣١٤هـ/ ٩٢٦م)، على سبيل المثال، أنه تلا القرآن ستين مرة في شهر رمضان[٣٨].

وكان شهر الصوم للبعض موسماً للتوبة والتعبير عن الندم. فهارون بن سليم (ت ٢٣٦هـ/ ٨٥٠م) كان على سبيل المثال ينام على الأرض خلال شهر رمضان دون فراش[٣٩]. وكان البعض يعزفون عن كل نشاط اجتماعي عادي ليحافظوا على طهارة تقواهم. ويروى عن أحمد بن محمد بن زياد السالف الذكر، والمشهور بكرمه، أنه كان يمضي رمضان صائماً في بيت له قرب الجامع الكبير في قرطبة[٤٠]. ويروى عن محمد بن عمر بن لُبابة انه لم يكن يخرج من مسكنه في رمضان إلا للصلاة في المسجد[٤١]. وكان البعض يغادر سكناه في رمضان إلى الحصون ليرابط هناك. وأول واقعة كهذه سجلت في وقت متأخر نسبياً، أي في النصف الأول من القرن الخامس الهجري/ الحادي عشر الميلادي[٤٢]. غير أن الاعتكاف في الرباط كتعبير عن التقوى كان شائعاً في مراحل مبكرة، ويمكننا الافتراض أنه إذا لم يكن خياراً يمارسه البعض، فقد كان على الأقل إمكانية مفتوحة للبعض.

ومع أن المصادر التي بحوزتنا توفر لنا معلومات كثيرة عن احتفالات نهاية شهر رمضان، وخصوصاً تلك التي كانت تجري في القصر الملكي في قرطبة، لكنه من الصعب العثور على أية معلومات ذات علاقة بطقس الإفطار. وأغلب الظن أنه كان يتم إعداد وجبات فاخرة للإفطار. وتشير المصادر اللاحقة التي بحوزتنا حول الطبخ في ذلك العهد أنه كان هناك أطباق طعام خاصة برمضان.

وتذكر المصادر واقعة لافتة للانتباه وتتصل بدفن عبيد الله بن يحيى الذي توفي

---

(٣٧) ابن عذاري المراكشي، **البيان المغرب في أخبار الأندلس والمغرب**، ج ٢، ص ٢٨٧، والنص يتعلق بالنصف الثاني من القرن الرابع الهجري/العاشر الميلادي.

(٣٨) عياض، المصدر نفسه، ج ٥، ص ١٥٤.

(٣٩) المصدر نفسه، ج ٤، ص ١٤٢.

(٤٠) المصدر نفسه، ج ٥، ص ١٩٠.

(٤١) المصدر نفسه، ج ٥، ص ١٥٦.

(٤٢) انظر مثلاً: أبو القاسم خلف بن عبد الملك بن بشكوال، **كتاب الصلة في تاريخ أئمة الأندلس وعلمائهم ومحدثيهم وفقهائهم وأدبائهم**، عني بنشره وصححه وراجع أصله عزت العطار الحسيني، من تراث الأندلس؛ ٤، ٢ ج (القاهرة: مكتب نشر الثقافة الإسلامية، ١٩٥٥)، رقم (٥٩١).

في رمضان عام ٢٩٨هـ/أيار/مايو ٩١١م. فيوم دفنه كان الحر شديداً وجموع المشيعين غفيرة لدرجة أن ابن عبيد الله وآخرين غيره اضطروا للإفطار ذلك اليوم كي يشاركوا في الجنازة[٤٣].

٤ ـ الحـج

ولا يكتمل هذا العرض المختصر للممارسة الدينية عند مسلمي الأندلس دون ذكر أي شيء عن الحج. ورغم إقامتهم بعيداً عن مكة، فإنه من الأمور المثيرة للعجب عند كثيرين من المراقبين الحاليين ملاحظة العدد الكبير منهم الذين أدوا فريضة الحج، التي كانت تقتضي رحلة طويلة تستمر شهوراً أو سنوات. ومعلوماتنا في هذا الخصوص تأتي في أغلبيتها من مصادر السير التي لم تركز على الجانب الديني للشعيرة بقدر ما ركزت على العلماء الذين التقى بهم الحجاج وتعلموا على أيديهم[٤٤]. وفي مرحلة لاحقة فقط أخذت المصادر تبرز لدينا شهادات بخصوص الأخيرة تسمح لنا بمصاحبة الحاج الأندلسي[٤٥] في رحلته واكتساب فكرة عن المشاعر المتولدة عن الاحتفالات المرتبطة بالحج.

أما في الفترة مدار دراستنا، فإن أغلب ما نعرف يدور حول المصاعب المادية للرحلة. وحيث إن البحر كان الطريق الأكثر شيوعاً، فإن تحطم السفن لم يكن شيئاً غير دوري، كما ووجه الحجاج بأخطار أخرى مثل هجمات القراصنة وقطاع الطرق وأعداء المسلمين. وتتحدث المصادر بخصوص الخطر الأخير عن التجربة التي مر بها سلامة بن أمية بن وديع الذي سافر إلى المشرق عام ٣٨٣هـ/٩٩٣م حيث أسره الروم إبّان رحلة العودة وسجنوه سنين عدة[٤٦]. ورغم هذه المخاطر كلها، كان هناك العلماء الذين كانوا يقومون بالحج غير مرة. ومن الممكن أن دافع هذا التكرار تعبير عن تقوى شخصية قوية، أو كما في حالات أخرى الاتصال بالعلماء المشرقيين. وقد

---

(٤٣) عياض، **ترتيب المدارك وتقريب المسالك لمعرفة أعلام مذهب مالك**، ج ٤، ص ٤٢٣.

(٤٤) انـظـر: Louis Molina, «Lugares de destino de los viajeros andalusíes en el *Ta'rīj* de Ibn al-Faraḍī,» vol. 1, pp. 585-610, and Manuela Marín «Los ulemas de al-Andalus y sus maestros orientales,» vol. 3, pp. 257-306, in: Marín, Avila and Molina, eds., *Estudios Onomástico-Biográficos de al-Andalus.*

(٤٥) Muḥammad Ibn Aḥmad Ibn Jubayr, *The Travels of Ibn Jubair*, edited from a ms. in the University Library of Leyden, by William Wright, 2nd ed. rev. by M. J. de Goeje, E. J. W. Gibb Memorial Series; vol. v (Leyden: E. J. Brill; London: Luzac, 1907).

(٤٦) ابن بشكوال، **كتاب الصلة في تاريخ أئمة الأندلس وعلمائهم ومحدثيهم وفقهائهم وأدبائهم**، رقم (٥١٥).

سافر سعيد بن عثمان (ت ٣٧٢هـ/ ٩٨٣م) بصحبة والده في رحلته إلى الحجاز عندما كان صبياً، ثم عاد بعد سنوات ليحج إلى مكة وليدرس على أيدي علمائها ذلك أنه لم يتمكن من عمل ذلك في رحلته الأولى[٤٧].

ويمكننا الاستنتاج من هذا المثل أن الحج كان أيضاً مسألة عائلية. وتشير مصادرنا إلى عدد من الحالات سافر فيها الآباء والأبناء إلى المشرق، بل إن أسماء أناث ترد أحياناً. فصواب أنجزت الرحلة رفقة زوجها إبراهيم بن إسماعيل القبري (ت ٣٦٦هـ/ ٩٧٦م) إلى المشرق، وكذلك راضية، وهي أمة سابقة لعبد الرحمن الثالث التي رافقت زوجها لبيب الفتى[٤٨]. غير أن المثال الأبرز في هذا المجال كان قيام ست نساء من عائلة بربرية واحدة من بني ونسوس بالحج إلى مكة. وأشهر هؤلاء اللاتي أوردت مصادر السيرة أسماءهن هي أم الحسن بنت أبي لواء سليمان بن أصبغ التي حجت مرتين[٤٩]. ولا شك في أن هذه الحالة كانت استثنائية، ولا يفسرها سوى المكانة الاجتماعية البارزة لهذه العائلة البربرية وثرائها الذي مكن عدداً كبيراً من أعضائها من القيام بهذه الرحلة التي كانت مكلفة. وفي حالات أخرى، كان على العلماء ذوي المكانة الاجتماعية الأدنى العمل في مهن مختلفة خلال رحلة حجهم، أو إلى طلب مساعدة مالية من أصدقائهم الأكثر ثراء.

لقد تعاملت حتى الآن مع التعبيرات الدينية «العادية»، أي على أداء الشعائر الدينية وفق القواعد الأساسية للإسلام. وهناك بلا شك الكثير من الممارسات الفردية والاجتماعية اليومية الأخرى المتصلة بالدين، كما في حالات الولادة والختان والزواج، لكنها بحاجة إلى دراسة متكاملة. لكني سأقوم الآن بالانتقال إلى مجال آخر وهو متابعة المواقف الدينية الفردية كما تتجلى في ممارسات أشخاص تطلق عليهم المصادر اسم الزهاد والعُبّاد.

ثانياً: مظاهر الزهد والتقوى

ترد في سير الكثير من العلماء الأندلسيين تعابير مترادفة مثل زاهد، عابد، وَرِع، ناسك، مُتبتل، خاشع، منقبض، أو مُجاب الدعوة. وأكثر هذه التعابير وروداً

---

(٤٧) أبو الوليد عبد الله بن محمد بن الفرضي، تاريخ علماء الأندلس، تراثنا، المكتبة الأندلسية؛ ٢ ([القاهرة]: الدار المصرية للتأليف والترجمة، ١٩٦٦)، رقم (٩٠٦).

(٤٨) أبو عبد الله محمد بن عبد الله بن الأبار، التكملة لكتاب الصلة، تحقيق عزت العطار الحسيني (القاهرة، ١٩٥٥)، رقم (٣٣٨)، وابن بشكوال، المصدر نفسه، رقم (١٥٣٤).

(٤٩) María Luisa Avila, «Las mujeres "sabias" en al-Andalus,» in: María Jesús Viguera, ed., *La Mujer en al-Andalus: Reflejos históricos de su actividad y categorías sociales* (Sevilla; Madrid: Universidad Autónoma de Madrid, 1989), no. (92).

هما زاهد وعابد. وهذه الصفات تفسر نفسها عدا منقبض التي توظف بتحديد أكثر وتعني الاعتزال عن الناس وتجنب الاحتكاك بذوي المناصب العليا. أما التعبير «مجاب الدعاء» فيُستعمل فقط في حالات محددة، ويشير إلى أشخاص قادرين على استلام استجابة من الله على ابتهال موجه إليه.

ويتضح من سير هؤلاء العلماء أن الذين وصفوا بالزهد لم يكونوا سوى مسلمين عاديين نأوا في حياتهم اليومية عن كل ما هو محرم[٥٠]. غير أنه من الممكن أن نلاحظ في فترة أسبق بكثير وجود أشكال من التقوى تتجاوز هذه الحدود الضيقة يمكن وصفها على الأقل بالتنسك.

إن هذه التعبيرات المتقدمة عن التقوى تستند إلى أداء الشعائر الدينية الواجبة على كل مسلم، غير أن الزاهد كان يميز نفسه عن بقية أبناء ملته بالإكثار من أدائها. ففي القرن الثالث الهجري/ التاسع الميلادي نجد أمثلة على زهاد كانوا يصلّون باستمرار كيحيى بن قاسم بن هلال (المتوفى عام ٢٧٢هـ/ ٨٨٥م أو ٢٩٧هـ/ ٩٠٩ - ٩١٠م)، الذي لم يكن يغادر المسجد سوى للنوم في بيته[٥١]. وكانت التلاوة المستمرة للقرآن وترديد الذكر من الممارسات المألوفة لدى العلماء الأتقياء من أمثال إبراهيم بن محمد ابن باز (ت ٢٧٤هـ/ ٨٨٧م)، الذي كان يتلو الآيات الكريمة في كل مناسبة وسواء أكان ماشياً أو جالساً أو أثناء العمل. لقد كان يتلو الآيات الكريمة في أية مناسبة مرتين في كل يوم. . وحتى في فراشه كان إبراهيم يتلو القرآن[٥٢]. ويتم تركيز أكبر على الدور المركزي للصلاة في الزهد الإسلامي (بالإضافة إلى تلاوة القرآن) على ممارسات التقوى الإسلامية، التي استمرت حتى القرن اللاحق.

وكان الصوم في شهر رمضان إضافة إلى الأشهر الأخرى، من الخصال المحمودة في الزاهدين. وكان أبو الأجنَّس (الذي عاش أيام ملك الحكم الأول بين عام ١٨٠هـ/ ٧٩٦م و ٢٠٦هـ/ ٨٢٢م) يتناول ثلاث وجبات فقط كل سبعة أيام في شهر رمضان[٥٣]. ولم يكن من غير المألوف أن يصوم علماء أتقياء شهوراً أخرى بالإضافة إلى شهر رمضان. وكان من يقوم بهذا يطلق عليه صفة صوَّام. وتسجل المصادر أمثلة عن حالات إحسان تفوق كل مألوف كالتي قام بها سعيد بن عمران بن مُشرِف (ت ٢٧٥هـ/ ٨٨٨م)، الذي وزع القسم الأكبر من ممتلكاته التي ورثها عن والده

(٥٠) انظر: L. Kinberg, «What is Meant by *Zuhd*?» *Studia Islamica*, vol. 61 (1985), pp. 27-44, and Marín, «The Early Development of *Zuhd* in al-Andalus».

(٥١) عياض، **ترتيب المدارك وتقريب المسالك لمعرفة أعلام مذهب مالك**، ج ٤، ص ٤٢٨.

(٥٢) المصدر نفسه، ج ٤، ص ٤٤٦.

(٥٣) ابن الفرضي، **تاريخ علماء الأندلس**، رقم (٩٠٩).

التاجر الثري على الفقراء قبل توجهه للحج(٥٤).

غير أن التعبير عن شدة المشاعر الدينية لم يكن مقتصراً على الممارسات الشعائرية. فكثير من الزهاد كانوا يعبّرون عن العواطف التي تنتابهم أثناء الصلاة أو سماع تلاوة القرآن بالبكاء، كما كان شائعاً بينهم القيام بأعمال تتضمن درجة كبيرة من التواضع كأن يحملوا خبزهم بأنفسهم إلى الفرن العام، رغم أنه كان من المتعارف عليه أن تلك مهمة الخدم. وكان عبد الله بن الحسين بن عاصم (ت ٢٣٨هـ/ ٨٥٢م) الذي رغم عدم حاجته، لم يمتطِ ركوبة قط مفضلاً السير حافياً في أزقة السوق المليئة بالأوساخ(٥٥).

ويظهر «مجاب الدعوة» في مصادر السير والتأريخ مختلفاً بعض الشيء عما ذكرناه للتو، ذلك أن كون دعوته مستجابة يميزه عن بقية الاتقياء والورعين الذين كرسوا أنفسهم للدين، رغم أنه واحد منهم، ويحوّله إلى وسيط بين الله والإنسان قادر على عمل المعجزات والعجائب.

ولا تسجل المصادر الأندلسية الكثير من المعجزات والكرامات. وما يرد منها في المرحلة السابقة للقرن الرابع الهجري/العاشر الميلادي، يتعلق بكرامات عدد قليل من العلماء البارزين مثل ابن باز، يحيى بن قاسم بن هلال، بقي بن مخلد، ومحمد بن وضاح الذي سبق ذكره(٥٦). ويظهر في قصص هؤلاء شبه واضح بقصص انتشرت في المشرق، وربما تكون قد انتقلت إلى الأندلس وحُوِّرت فيها في مرحلة لاحقة. وخلال القرن ذاته، دخل تراث الزهد المشرقي إلى الأندلس - وفي هذه الفترة قام محمد بن وضاح بأولى رحلاته إلى المشرق بحثاً عن هذا التراث(٥٧). غير أن الأندلس كان لديها أيضاً تراثها المحلي في هذا الخصوص، وهو تراث متفرق حفظته مصادر تتعلق بمسائل أخرى. وتظهر بعض قصص هذه الكرامات في إشارة قصيرة لدى التعريف ببعض الزهاد الذين أمّوا المصلين في صلوات الاستسقاء. ومن الحالات المثيرة للاهتمام في هذا الخصوص قيام «مجاب الدعوة» بمساعدة من لحق بهم ظلم. فهو يظهر في هذه الحالات كشخص يلجأ إليه الناس الذين يعانون الشدائد وخصوصاً

---

(٥٤) Marín, «Nómina de sabios de al-Andalus (93-350/711-961),» no. (558).

(٥٥) المصدر نفسه، رقم (٧٦٣).

(٥٦) انظر دراسة لهذه المعجزات في مقدمتي لمؤلَّف: ابن بشكوال، كتاب المستغيثين بالله تعالى عند المهمات والحاجات.

(٥٧) انظر: Ibn Waḍḍāḥ, *Tratado contra las innovaciones*, introductory study of M. I. Fierro, p. 15.

أولئك الذين تعرضوا لظلم الأقوياء.

ففي فترة حكم الحكم طلب الناس من عبد اللّه بن المُغَلّس الذي كان «مجاب الدعوة» أن يستنزل غضب الله على بني سلامة حكام ولايات الأندلس الحدودية العليا، الذين أوقعوا بهم كل أشكال الظلم. ففي البداية رفض عبد اللّه، غير أنه وبعد أن شاهد بنفسه ظلماً لا يطاق[٥٨]، دعا الله إلى أن يغير الحال. وعندما حصلت ثورة أطاحت بحكم بني سلامة، اعتبر الناس ذلك استجابة لدعاء عبد الله[٥٩].

وتسجل واقعة في مرحلة لاحقة[٦٠] تدخل أحد «مجابي الدعوة» ضد ظالمين لم يكونوا ذوي سلطة سياسية بل من الفقهاء. فقد حدث أن تعرض رجل اسمه ابن صيقل لضغوط وتهديدات كي يقبل بيع منزله إلى إبراهيم بن عيسى بن حيّويه، وهو من عائلة من العلماء في قرطبة، فرفض ثم لجأ إلى زاهد اسمه الشيبان، الذي قضى الليل مع زاهد آخر اسمه حسان في الصلاة وترديد اسم الجلالة. وفي اليوم التالي عثر على ابن حيّويه ميتاً في منزله.

والرسالة الخلقية في هاتين الحكايتين واضحة، وهي وجوب معارضة الشر بالسلوك المثالي، كما جُعل الشر مساوياً للاهتمامات الدنيوية. وليس من الغريب تلمّس ميل إلى الانقباض (الانكفاء) لدى الزهاد يدفعهم إلى تجنب أي احتكاك مع ذوي السلطان ومع كل من له علاقة بالسلطة السياسية. ويمكن ملاحظة تكرار هذا الحافز في كثير من سير هؤلاء.

إن هذه الحكايات كلها ترتبط بتقليد إسلامي عريق اشتقت منه حكايات مشابهة في المشرق. وهذا التقليد القائم على إعطاء أمثلة يستهدف تقديم نماذج أخلاقية من البشر ويؤكد فضائل الممارسة الدينية. كما أن للنموذج الروحي الذي تعرضه هذه النصوص قيمة اجتماعية ـ حيث إن العابد الذي يقوم بدور الوسيط مع الله، يساهم أيضاً في تقديم الصورة المثلى لما يجب أن يكون عليه الحال إذا ما وقع ظلم. ومن جهة ثانية، فإن بعض هؤلاء الناسكين يمثلون بتقواهم وطريقة حياتهم تحدياً للذين يمارسون الإسلام بطريقة عابرة، كذلك للذين ينغمسون في الأمور الدنيوية مثل الكثير من الفقهاء. ولهذا عندما بلغت تقوى هؤلاء النساك أبعاداً محددة، وجد رجال

---

(٥٨) بينما كان سائراً على ضفاف النهر، رأى شخصاً من بني سلمى مصطحباً خادماً كان يحمل بازاً. وقد أمر الخادم بإطلاق الباز نحو امرأة كانت تغسل ابنها في النهر. وقد غرق كلاهما.

(٥٩) انظر: Manuela Marín, *Individuo y sociedad en al-Andalus* (Madrid, Editorial MAPFRE, 1992), para. 2.2.1.

(٦٠) ابن بشكوال، كتاب المستغيثين بالله تعالى عند المهمات والحاجات، رقم (٧٧).

الدين أنفسهم مضطرين إلى مواجهتها ووضعوا حدوداً لهذه التعبيرات المبالغ فيها(٦١).

ويمكن ملاحظة حالة مبكرة لعدم الثقة هذه في نصوص عن سيرة يُمن بن رزق، وهو ناسك من مدينة تطيلة الواقعة في منطقة الحدود الشمالية(٦٢). وقد عاش ابن رزق حياة تقشف، غير انه عندما أراد إعطاء الزكاة مد يده تحت الفراش البسيط الذي كان ينام عليه وأخرج مالاً من معين لا يكاد ينضب. ويضاف إلى هذه الرواية المعجزة قصة حلم أثناء شبابه المبكر؛ فقد رأى نفسه وقد وضع قفل نحاسي على قلبه وبيده مفتاح ذهبي فتحه به.

ومع أن قصة هذا الحلم تبدو استثنائية في هذه المرحلة المبكرة، ورغم عدم وجود أي تفسير لمعناها المحتمل، فإنها توحي بنوع من الاطلاع الصوفي على عالم أسرار الدين. وقد ألف ابن رزق كتاباً بعنوان **كتاب الزهد** هوجم بشدة من قبل العلماء الأندلسيين والقيروانيين الذين رأوا في كاتبه شخصاً ذا أفكار شريرة. وقد فقد هذا العمل، لكننا نعرف أن ناسكاً من شمال إفريقيا اسمه جَسَّاس نشره في مدريد في النصف الأول من القرن الرابع الهجري/ العاشر الميلادي(٦٣).

ويصعب علينا بسبب قلة المعلومات معرفة أسباب الاعتراض على كتاب ابن رزق، إلا أنه يمكن الافتراض أنها لا تتعلق بممارسة التزهد المسجلة في كتاب سيرته الذاتية. ومن ناحية ثانية، فقد كان الدخول الصوفي إلى عالم الدين شيئاً جديداً في هذه المرحلة، وكان يعتبر في أغلب الظن أمراً خطيراً، حتى في نظر العلماء الأتقياء. وقد ورد تعبير «صوفي» لأول مرة في سيرة حياة عبد الله بن نصر (ت ٣١٥هـ/ ٩٢٧م)(٦٤). وبعد سنوات عديدة (أي في عام ٣١٩هـ/ ٩٣١م) توفي محمد بن عبد الله بن مسرة(٦٥) أحد العلماء البارزين في تطور الفكر الديني في الأندلس. وقد

---

(٦١) لقد بحثت في مختلف آراء الفقهاء بخصوص مسألة رجل اتهم بإزعاج جيرانه بصلواته الليلية في كتاب: Manuela Marín, «Law and Piety: A Cordovan *Fatwā*,» *British Society for Middle Eastern Studies Bulletin*, vol. 17 (1990), pp. 129-136.

(٦٢) تاريخ وفاته غير محدد. وربما كان قد عاش قرب نهاية القرن الثالث الهجري/التاسع الميلادي. انظر: Makkī, *Ensayo sobre las aportaciones orientales en la España musulmana y su influencia en la formación de la cultura hispano-árabe*, p. 157.

(٦٣) Manuela Marín, «Núcleos urbanos y actividad cultural en la Marca Media,» paper presented at: *Actas del Coloquio «La Fundación de Madrid»* (Madrid, in Press), p. 12.

(٦٤) Marín, «Nómina de sabios de al-Andalus (93-350/711-961),» no. (838).

(٦٥) انظر: Miguel Asín Palacios, *Abenmasarra y su escuela; orígenes de la filosofía hispano-musulmana* (Madrid: Imprenta Ibérica, 1914), and María Isabel Fierro, *La Heterodoxia en al-Andalus durante el periodo omeya*, Cuadernos de Islamologia; 1 (Madrid: Instituto Hispano-Arabe de Cultura, 1987), pp. 113-118.

تعرضت آراؤه بعد وفاته لحملة من الهجوم. ومع أننا لا نعرف الكثير عن أفكاره لأن أكثر كتاباته فقد، إلا انه يمكن ملاحظة محتوى صوفي قوي في آثاره القليلة التي في حيازتنا.

ويمكننا الافتراض أن الصوفية بدأت تزدهر في الأندلس في الفترة الواقعة بين السنوات الأخيرة من القرن الثالث الهجري/ التاسع الميلادي والنصف الثاني من القرن الرابع الهجري/ العاشر الميلادي. وعلى الرغم من ندرة المواد التي بين أيدينا، فإن بمقدورنا ملاحظة بعض النقاط المشتركة بينها وأولها تحفّظ النصوص الخاصة بالوقائع ذات الطبيعة الخارقة، ثم قلة التفاصيل المتعلقة بكيفية حدوث الكرامات. وعندما كانت قصص من هذا النوع تروى من جديد، فإن أصلها غالباً ما يكون مشرقياً، كأن يكون أبطالها الرئيسيون مشرقيين، أو ـ في حالة كونهم أندلسيين ـ أن تكون الأحداث الخارقة التي وقعت لهم جرت عندما كانوا في المشرق. وهذا يدل على أن الممارسة الدينية في الأندلس ـ كما هو الحال في بقية المجالات الفكرية ـ تقبلت وتبنت تراثاً استورد من المراكز الرئيسية للإسلام. وعملية التكييف هذه لم تتم دون مصاعب ومقاومة، لكنها وبدءاً من النصف الثاني من القرن الرابع الهجري/ العاشر الميلادي أخذت تنتج أشكالها الأصيلة الخاصة بها. ويمكن ملاحظة عملية التطور هذه في سيرة أبي وهب الزاهد (ت ٣٤٤هـ/ ٩٥٥م)[٦٦].

فقد عاش أبو وهب الزاهد، وهو من أصل مشرقي غير محدد، في قرطبة، حياة تتسم بدرجة عالية من التقوى. وفي البداية اعتبره الناس مجنوناً، بل وتعرض لاعتداءات بدنية من البعض. غير أنهم قبلوه بالتدريج ووقّروه. وعند وفاته شيّع جنازته حشد كبير. وتورد المصادر التي في متناولنا أشعار زهد منسوبة له بينها ثلاثة أبيات ذات طبيعة صوفية:

يا عاذلي أنت به جاهل ... دعني به لستُ بمغبونِ
أما تراني أبداً والهاً ... فيه كمسحورٍ ومفتونِ
أحسن ما أسمع في حبه ... وصفي بمختلٍّ ومجنونِ

الخلاصة

كان غرض هذا البحث عرض الممارسات الدينية العادية لمسلمي الأندلس إضافة إلى الاتجاهات التزهدية التي بدأت تنتشر منذ وقت مبكر. فنحن نميل في عصرنا هذا

(٦٦) Manuela Marín, «Un nuevo texto de Ibn Baškuwāl: *Ajbār Abī Wahb*,» *Al-Qanṭara*, vol. 10 (1989), pp. 385-403.

المتسم باللاأدرية إلى نسيان الدور المركزي الذي لعبه الدين في حياة الشعوب في فترات تاريخية سابقة، ومقدار تجليه وتأثيره في هويتهم الثقافية. وفي حالة الأندلس، فإن دراسة الإسلام كدين مُعاش تكتسب أهمية كبرى لأنها تتعلق بمجتمع مسلم بأغلبيته يوجد على تخوم العالم المسيحي.

المراجع

١ ـ العربية

ابن الأبار، أبو عبد الله محمد بن عبد الله. **التكملة لكتاب الصلة**. تحقيق عزت العطار الحسيني. القاهرة، ١٩٥٥.

ابن بشكوال، أبو القاسم خلف بن عبد الملك. **كتاب الصلة في تاريخ أئمة الأندلس وعلمائهم ومحدثيهم وفقهائهم وأدبائهم**. عني بنشره وصححه وراجع أصله عزت العطار الحسيني. القاهرة: مكتب نشر الثقافة الإسلامية، ١٩٥٥. ٢ ج. (من تراث الأندلس؛ ٤)

ــــــ. **كتاب المستغيثين بالله تعالى عند المهمات والحاجات**. دراسة وتحقيق مانويلا مارين. مدريد: المجلس الأعلى للأبحاث العلمية، معهد التعاون مع العالم العربي، ١٩٩١. (المصادر الأندلسية؛ ٨)

ابن حيان، أبو مروان حيان بن خلف. **المقتبس في أخبار بلاد الأندلس**. تحقيق عبد الرحمن علي الحجي. بيروت: دار الثقافة، ١٩٦٥.

ــــــ. **المقتبس من أنباء أهل الأندلس**. تحقيق م. ع. مكي. بيروت، ١٩٧٣.

ــــــ. ــــــ. تحقيق ب. شلميطا، ف. كورينتي وم. صبح. مدريد، ١٩٧٩.

ابن عذاري المراكشي، أبو عبد الله محمد. **البيان المغرب في أخبار الأندلس والمغرب**. تحقيق ومراجعة ج. س. كولان وإ. ليفي پروفنسال. ليدن: بريل، ١٩٤٨ ـ ١٩٥١. ٣ ج.

ابن الفرضي، أبو الوليد عبد الله بن محمد. **تاريخ علماء الأندلس**. [القاهرة]: الدار المصرية للتأليف والترجمة، ١٩٦٦. (تراثنا، المكتبة الأندلسية؛ ٢)

الخشني، أبو عبد الله محمد بن الحارث. **قضاة قرطبة**. تحقيق وترجمة خ. ريباره. مدريد، ١٩١٤.

الطرطوشي، أبو بكر محمد بن الوليد. الدعاء المأثور وآدابه وما يجب على الداعي اتباعه واجتنابه. تحقيق محمد رضوان الداية. بيروت: دار الفكر المعاصر، ١٩٨٨.

عياض، أبو الفضل عياض بن موسى. ترتيب المدارك وتقريب المسالك لمعرفة أعلام مذهب مالك. الرباط، ١٩٦٥ ـ ١٩٨١.

٢ ـ الأجنبية

Books

Asín Palacios, Miguel. *Abenmasarra y su escuela; orígenes de la filosofía hispano-musulmana*. Madrid: Imprenta Ibérica, 1914.

Avila, María Luisa. «Las mujeres "sabias" en al-Andalus.» in: María Jesús Viguera (ed.). *La Mujer en al-Andalus: Reflejos históricos de su actividad y categorías sociales.* Sevilla; Madrid Universidad Autónoma de Madrid, 1989.

Bulliet, Richard W. *Conversion to Islam in the Medieval Period: An Essay in Quantitative History.* Cambridge, MA: Harvard University Press, 1979.

Fierro, María Isabel. *La Heterodoxia en al-Andalus durante el periodo omeya.* Madrid: Instituto Hispano-Arabe de Cultura, 1987. (Cuadernos de Islamologia; 1)

Graham, W. A. «Islam in the Mirror of Ritual.» in: Richard G. Hovannisian and Speros Vryonis (eds.). *Islam's Understanding of Itself.* Malibu, CA: Undena Publications, 1983.

Al-Ḥimyarī, Abū Abd Allāh Muḥammad Ibn ʻAbd al-Munʻim. *La Peninsule ibérique au Moyen-Age d'après le Kitāb arrawḍ al-miʻṭār fī ḥabar al-akṭār d'Ibn ʻAbd al-Munʻim al-Ḥimyarī.* Texte arabe des notices relatives à l'Espagne, au Portugal et au sud-ouest de la France, publié avec une introduction, un repértoire analytique, une traduction annotée, un glossaire et une carte, par Evariste Lévi-Provençal. Leyde: E. J. Brill, 1938. (Publications de la «Fondation de Goeje»; no. xii)

Ibn al-Faraḍī, Abū'l-Walīd ʻAbd Allāh Ibn Muḥammad. *Historia virorum doctorum Andalusiae* (Dictionarium biographicum) ad fidem codicis Tunicensis arabice nunc primum edidit indicibus additis, Franciscus Codera. Matriti: In typographia La Cuirnalda, 1891-1892. 2 vols. (Bibliotheca arabico-hispana; t. 7-8)

Ibn Ḥabīb, ʻAbd al-Malik. *Ta'rikh.* Edited by J. Aguadé. Madrid, 1991.

Ibn Hayyān. *Anales palatinos del califa de Córdoba al-Ḥakam II.* Translated by Emilio García Gómez. Madrid, 1967.

——. *Al-Muqtabas min anbā' ahl al-Andalus.* Translated by M. J. Viguera and F. Corriente. Saragossa, 1981.

Ibn Jubayr, Muḥammad Ibn Aḥmad. *The Travels of Ibn Jubair.* Edited from a ms. in the University Library of Leyden, by William Wright. 2nd ed. rev. by M. J. de Goeje. Leyden: E. J. Brill; London: Luzac, 1907. (E. J. W. Gibb Memorial Series; vol. v)

Ibn al-Qūṭīyah, Abū Bakr Muḥammad Ibn 'Umar. *Historia de la conquista de España de Abenalcotía el Cordobés seguida de fragmentos históricos de Abencotaiba.* Traducción de Don Julián Ribera. Madrid: Tipografía de la «Revista de archivos», 1926. (Real academia de la historia, Colección de obras arábigas de historia y geografía; tomo 2)

Ibn Waḍḍāḥ, Abū 'Abd Allāh Muḥammad. *Tratado contra las innovaciones.* Edited and translated by María Isabel Fierro. Madrid, 1988.

Izutsu, Toshihiko. *God and Man in the Koran; Semantics of the Koranic Weltanschauung.* Tokyo: Keio Instituto of Cultural and Linguistic Studies, 1964. (Studies in the Humanities and Social Relations; v. 5)

Makkī, Maḥmūd 'Alī. *Ensayo sobre las aportaciones orientales en la España musulmana y su influencia en la formación de la cultura hispano-árabe.* [Madrid]: Impr. del Instituto de Estudios Islámicos, [1968].

Marín, Manuela. *Individuo y sociedad en al-Andalus.* Madrid: Editorial MAPFRE, 1992.

——. «Los ulemas de al-Andalus y sus maestros orientales.» in: Manuela Marín, María Luisa Avila and Luis Molina (eds.). *Estudios Onomástico-Biográficos de al-Andalus.* Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Instituto de Filología, Departamento de Estudios Arabes, 1988-1994.

——. «Nómina de sabios de al-Andalus (93-350/711-961).» in: Manuela Marín, María Luisa Avila and Luis Molina (eds.). *Estudios Onomástico-Biográficos de al-Andalus.* Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Instituto de Filología, Departamento de Estudios Arabes, 1988-1994.

Molina, Luis. «Lugares de destino de los viajeros andalusíes en el *Ta'rīj* de Ibn al-Faraḍī.» in: Manuela Marín, María Luisa Avila and Luis Molina (eds.). *Estudios Onomástico-Biográficos de al-Andalus.* Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Instituto de Filología, Departamento de Estudios Arabes, 1988-1994.

Monroe, James T. *Islam and the Arabs in Spanish Scholarship (Sixteenth Century to the Present).* Leiden: E. J. Brill, 1970.

Piamenta, Moshe. *Islam in Everyday Arabic Speech.* Leiden: E. J. Brill, 1979.

Periodicals

Avila, María Luisa. «Nuevos datos para la biografía de Baqī b. Majlad.» *Al-Qanṭara*: vol. 6, 1985.

Ayoub, M. «Thanksgiving and Praise in the Qur'ān and in Muslim Piety.» *Islamochristiana*: vol. 15, 1989.

Fierro, María Isabel. «The Introduction of *Ḥadīth* in al-Andalus (2nd/8th - 3rd/ 9th Centuries).» *Der Islam*: vol. 66, no. 1, 1989.

——. «La Polémique à propos de *raf' al-yadayn fī 'l-ṣalāt* dans al-Andalus.» *Studia Islamica*: vol. 65, 1987.

Granja, Fernando de la. «Fiestas cristianas en al-Andalus (Materiales para su estudio). I: *Al-Durr al-munazzam de al-'Azafī*.» *Al-Andalus*: vol. 34, 1969.

——. «Fiestas cristianas en al-Andalus (Materiales para su estudio). II: Textos de al-Ṭurṭušī, el cadi 'Iyāḍ y Wanšarīsī.» *Al-Andalus*: vol. 35, 1970.

Kinberg, L. «What is Meant by *Zuhd?*» *Studia Islamica*: vol. 61, 1985.

Marín, Manuela. «Baqī b. Majlad y la introducción del estudio del *ḥadīṯ* en al-Andalus.» *Al-Qanṭara*: vol. 1, 1980.

——. «Law and Piety: A Cordovan *Fatwā*.» *British Society for Middle Eastern Studies Bulletin*: vol. 17, 1990.

——. «Un nuevo texto de Ibn Baškuwāl: *Ajbār Abī Wahb*.» *Al-Qanṭara*: vol. 10, 1989.

——. «Una familia de ulemas cordobeses: Los Banū Abī 'Īsà.» *Al-Qanṭara*: vol. 6, 1985.

Torres Balbás, Leopoldo. "Muṣallà" y "šarī'a" en las ciudades hispanomusulmanas.» *Al-Andalus*: vol. 13, 1948.

Conferences

Marín, Manuela. «The Early Development of *Zuhd* in al-Andalus.» Paper presented at: *Proceedings of the 15th Conference of the U.E.A.I.* Utrecht, in Press.

——. «Núcleos urbanos y actividad cultural en la Marca Media.» Paper presented at: *Actas del Coloquio «La Fundación de Madrid»*. Madrid, in Press.

الزندقة والبدع في الأندلس

ماريا ايزابيل فييرو(*)

أولاً: الأندلس بلا زنادقة ومبتدعين: الصورة

في نص يعود تاريخه إلى القرن الثامن الهجري/ الرابع عشر الميلادي، يورد المؤلف عدداً من فضائل الأندلس بينها أنه قلما ظهرت فيها طائفة مبتدعة أو فرقة متشيّعة، وأن ما ظهر منها لم يستمر طويلاً(١)، ويشير مؤلف النص، الفَخّار الأندلسي (ت ٧٢٣هـ/ ١٣٢٣م) إلى أنه عندما كان يظهر شخص من هذه الفرق، كان الله ينجي البلاد منه بإهلاكه أو تدميره كما حدث مع ابن أحلى في لورقة والفزاري في مالقة والصَّفار في ألمرية. ويضيف برواية الحميدي (ت ٤٨٨هـ/ ١٠٩٥م) أن الأئمة كانوا يذكرون دوماً على منابر المساجد أسماء صحابة النبي باحترام كبير. وهذا يعني ببساطة أن الأندلس خلت دوماً من التشيع(٢).

وفي كتابه **رسالة في فضائل أهل الأندلس** الموضوع قبل عام ٤٢٦هـ/ ١٠٣٥م، يقول شيخ الحُمَيدي ابن حزم (ت ٤٥٦هـ/ ١٠٦٤م) أن الجدل حول المسائل المختلف

(*) ماريا ايزابيل فييرو (María Isabel Fierro): أستاذة باحثة في قسم اللغة العربية في معهد فقه اللغة التاريخي في المجلس الأعلى للبحوث العلمية في مدريد.

قام بترجمة هذا الفصل يعقوب دواني.

(١) انظر: María Isabel Fierro and S. Faghia, «Un nuevo texto de tradiciones escatológicas sobre al-Andalus,» *Sharq al-Andalus*, vol. 7 (1990), nos. (14) and (13).

(٢) لم يشر الحميدي ولا الفخار لحقيقة أن عمر بن حفصون مارس إبان تحالفه مع الفاطميين طريقة الشيعة للمناداة للصلاة والتي تضمنت تجريد الخليفة الأول من الأهلية. انظر: María Isabel Fierro, *La Heterodoxia en al-Andalus durante el periodo omeya*, Cuadernos de Islamologia; 1 (Madrid: Instituto Hispano-Arabe de Cultura, 1987), pp. 122-123.

عليها في الأندلس لم يكن حاداً «ولم تتجاذب فيها الخصوم ولا اختلفت فيها النحل»[٣] ولم يدر بخلد ابن حزم عندما وضع رسالته أنه سيعتبر مبتدعاً. غير أن ابن حزم يعود إلى تقديم صورة مختلفة عن الأندلس في عمله اللاحق كتاب **الفصل في الملل والأهواء والنحل** الذي يذكر فيه وجود خوارج ومعتزلة ومرجئة (أشعريين) وصوفيين في الأندلس، ويقول إنه يرغب على وجه الخصوص في دحض أفكار الفئتين الأخيرتين. كما يشير إلى وجود متشككين في الأندلس ينكرون وجود الله والنبوة، ويقولون «بتكافؤ الأدلة»، قاصدين استحالة البرهنة على حقيقة وجود الله والأنبياء أو صحة أي دين[٤].

وتختلف هذه الصورة عن تلك التي طرحها للأندلس كاتب مشرقي في القرن الرابع الهجري/العاشر الميلادي هو المُقَدَّسي الذي قال لدى حديثه عن المذاهب في الأندلس إن أهلها كانوا يتبعون المذهب المالكي فحسب ويقرأون القرآن على طريقة نافع، وأنهم كانوا يزعمون أنهم لا يعرفون سوى **القرآن وموطّأ** مالك. كما قال المُقَدسي إنهم إذا عثروا على شافعي أو حنفي كانوا يطردونه، وإذا أمسكوا بأحد المعتزلة أو الشيعة كانوا أحياناً يقتلونه[٥].

ويُقَدم نص المُقَدَّسي هذا عنصراً ذا أهمية كبيرة في تشكيل صورة الأندلس كبلد بلا فرق بوصفه قلعة للمذهب المالكي فحسب، هذه الصورة التي يقدمها هذا الجغرافي المشرقي، كان أتباع المذهب المالكي يحولون دون نشوء أي منافسة من المذاهب الأخرى بطرد أتباعها من بلادهم، وكانوا يتحوطون من إمكانية ظهور النحل والفرق بإهلاك من يدعو إليها.

كان المذهب المالكي هو السائد فعلاً في إسلام الأندلس. وقصة دخوله إليها ثم

---

(٣) انظر نص الرسالة العربي في: أبو العباس أحمد بن محمد بن حزم، «رسالة في فضائل أهل الأندلس،» في: أبو العباس أحمد بن محمد المقري، **نفح الطيب من غصن الأندلس الرطيب**، تحقيق إحسان عباس، ٨ ج (بيروت: دار صادر، ١٩٦٨)، ج ٣، ص ١٧٦؛ الترجمة الفرنسية بقلم: C. Pellat, «Ibn Ḥazm, bibliographe et apologiste de l'Espagne musulmane,» *Al-Andalus*, vol. 19 (1954), p. 90.

(٤) حول الزندقة في الأندلس إبان فترة ملوك الطوائف، انظر: María Isabel Fierro, «Religion,» in: Ramón Menéndez Pidal, *Historia de España fundada*, dirigida por J. Ma Jover Zamora, devoted to *Los Reinos de Taifas, desde comienzos del s. XI hasta la conquista almorávide* (in preparation), vol. 8, section 6.

(٥) أبو عبد الله محمد بن أحمد المقدسي، **أحسن التقاسيم في معرفة الأقاليم**، تحقيق م. ج. دو غويه، ط ٢ (ليدن: مطبعة بريل، ١٩٠٦)، ص ٢٣٦. وقد أوضحتُ في كتابي المشار إليه سابقاً أن آراء المقدسي تأثرت بالأوضاع التي كانت قائمة في الأندلس إبان عصر المنصور بن أبي عامر (٣٦٦هـ/ ٩٧٧م - ٣٩٢هـ/ ١٠٠٢م). انظر: Fierro, *La Heterodoxia en al-Andalus durante el periodo omeya*, p. 176.

انتشاره فيها وهيمنته عليها معروفة وأوردها العديد من الكتّاب[٦]. وكانت مراحلها الرئيسية على النحو التالي: في البداية اتبع الأندلسيون مذهب الأوزاعي (ت ١٥٧هـ/ ٧٧٤م) وذلك بفعل الوجود الشامي القوي في الأندلس قبل أن يُدخل طالبو العلم الأندلسيون إليها تعاليم مالك بن أنس (ت ١٧٩هـ/ ٧٩٥م) التي تعرفوا عليها منه شخصياً خلال رحلاتهم في سبيل العلم إلى المدينة المنورة. وكان يحيي بن يحيى الليثي (٢٣٤هـ/ ٨٤٨م) أبرز أتباع مالك في الأندلس. وقد حظيت روايته **للموطأ** بدرجة عالية من الثقة لدى المسلمين في المغرب.

ثم تتلمذت أجيال لاحقة من العلماء الأندلسيين على أيدي أتباع مالك من المصريين وأهل المدينة. وتم جمع روايات كل هؤلاء في مصنفات للفقه المالكي مثل **الواضحة** لعبد الملك بن حبيب (ت ٢٣٨هـ/ ٨٥٢م) و**المستَخرجَة** للعتبي (ت ٢٥٥هـ/ ٨٦٩م). وقد شكلت هذه المصنفات، إلى جانب **المُدَوَّنة** لِسحنون[٧] الأعمال الرئيسية للمالكية في الأندلس. وإلى جانب اتباع الأندلسيين مذهب مالك، فقد بجلوا مالكاً[٨] وعظموه، رغم أنهم لم يكونوا متمسكين بشكل صارم بتعاليمه القائمة على الرأي التي جمعها في **الموطأ**، بل كانوا غالباً ما يفضلون رأي تلاميذه وبالأخص رأي ابن القاسم[٩]. ويتضح ذلك في وصف المصادر الأندلسية للمالكية بأنهم «أهل/ أصحاب الرأي»[١٠] الذين رفضوا الاعتماد على الحديث.

---

(٦) انظر دراسات كل من: Evariste Lévi-Provençal؛ José López Ortiz؛ Ignac Goldziher؛ Hady Roger Idris؛ Hussain Monès؛ Maḥmūd ʿAlī Makkī؛ J. Aguade و María Isabel Fierro المذكورة في قائمة المراجع.

(٧) انظر: Miklos Muranyi, *Materialien zur mālikitischen Rechtsliteratur*, Studien zum Islamischen Recht; Bd. 1 (Wiesbaden: Harrassowitz, 1984).

وقد تمت دراسة مسألة انتقال المدونة إلى الأندلس من قبل: J. M. Fórneas, «Datos para un estudio de la *Mudawwana* de Saḥnūn en al-Andalus,» paper presented at: *Actas del IV Coloquio Hispano-Tunecino* (Madrid: Instituto Hispano-Arabe de Cultura, 1983), pp. 93-118, and Miklos Muranyi, «Notas sobre la transmisión escrita de la *Mudawwana* en Ifrīqiya según algunos manuscritos recientemente descubiertos (Qairawäner Miszellaneen III),» *Al-Qanṭara*, vol. 10 (1989), pp. 215-231.

(٨) انظر: Abdel Magid Turki, «La Vénération pour Mālik et la physionomie du malikisme andalou,» *Studia Islamica*, vol. 33 (1971), pp. 41-65.

(٩) انظر مثلين بالعلاقة في: María Isabel Fierro, «La Polémique à propos de *rafʿ al-yadayn fī 'l-ṣalāt* dans al-Andalus,» *Studia Islamica*, vol. 65 (1987), pp. 69-90, and «Los Mālikíes de al-Andalus y los dos árbitros (*al-ḥakamān*),» *Al-Qanṭara*, vol. 6 (1985), pp. 79-102.

(١٠) حول المسألة العامة المرتبطة بالرأي في المالكية، انظر: R. Brunschvig, «Polémiques médiévales autour du rite de Mālik,» *Al-Andalus*, vol. 15 (1950), pp. 321-368.

ورغم تعدد التفسيرات لأسباب انتشار المذهب المالكي(١١) في الأندلس، إلا أن أكثرها إقناعاً تلك التي تشير إلى العامل الجغرافي. فخلال سفراتهم في طلب العلم، أو للحج، خلال القرنين الثاني والثالث الهجريين/الثامن والتاسع الميلاديين كان الأندلسيون يتلقون العلم في أماكن سبق وانتشر فيها المذهب المالكي كإفريقية ومصر. كما كان كثير منهم يذهب إلى المدينة المنورة. وفي المقابل، قلما كانوا يذهبون إلى العراق حيث كان مذهب أبي حنيفة سائداً(١٢).

غير أنه إذا كان العامل الجغرافي ذا أهمية حاسمة في دخول المالكية وانتشارها، فإن سيادتها في الأندلس تعود أساساً إلى أسباب سياسية. ففي عامي ١٨٩ و٢٠٢هـ/ ٨٠٥ و٨١٨م ثار أهل قرطبة ضد الحكم بن هشام الأموي (١٨٠هـ/٧٩٦م - ٢٠٦هـ/ ٨٢٢م)، وشارك في الثورة عدد من فقهاء المالكية. ومع أن الأمير الأموي تمكن في النهاية من القضاء على المتمردين، إلا أنه أدرك أنه لن يتمكن في ما بعد من السيطرة على أي تفجر لاحق لمشاعر السُخط على سياساته دون دعم من الفقهاء. وعندما خلفه في الحكم عبد الرحمن الثاني (٢٠٦هـ/ ٨٢٢م - ٢٣٨هـ/ ٨٥٢م)، تعلم هذا الأمير الدرس جيداً، وتمكن بعد سعي من تأمين دعم الفقهاء له. وكما كان الحال مع فقهاء المذاهب المختلفة في مناطق أخرى من العالم الإسلامي(١٣) سعى فقهاء المالكية في الأندلس إلى ضمان الهدوء مقابل الاعتراف بهم حماة للشريعة. غير أنه في عهد محمد (٢٣٨هـ/ ٨٥٢م - ٢٧٣هـ/ ٨٨٦م) الذي خلف عبد الرحمن الثاني، تعرضت هيمنة أهل الرأي

=وحول استخدام المصطلح (الرأي) في المصادر الأندلسية، انظر: Dominique Urvoy, *Le Monde des ulémas andalous du V^e/XI^e au VII^e/XIII^e siècle: Etude sociologique* (Genève: Droz, 1978), appendice.

(١١) انظر: J. Aguadé, «Some Remarks about Sectarian Movements in al-Andalus,» *Studia Islamica*, vol. 64 (1986), pp. 54-62, and Fierro, *La Heterodoxia en al-Andalus durante el periodo omeya*, pp. 33-37.

(١٢) انظر النسبة المئوية في: Luis Molina, «Lugares de destino de los viajeros andalusíes en el *Ta'rīj* de Ibn al-Faraḍī,» in: Manuela Marín, María Luisa Avila and Luis Molina, eds., *Estudios Onomástico-Biográficos de al-Andalus*, 6 vols. (Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Instituto de Filología, Departamento de Estudios Arabes, 1988-1994), vol. 1, pp. 585-610.

(١٣) انظر: I. M. Lapidus, «The Separation of State and Religion in the Development of Early Islamic Society,» *International Journal of Middle East Studies*, vol. 6 (1975), pp. 363-385, and M. Cook, «Activism and Quietism in Islam: The Case of the Early Murji'a,» in: Alexander S. Cudsi and Ali E. Hillal Dessouki, eds., *Islam and Power* (London: Croom Helm, 1981), pp. 15-23.

المالكية إلى تحد كبير نشأ عن تنامي أهمية أهل الحديث وتأثير المذهب الشافعي.

وقد أرجع اللاحقون الفضل إلى عبد الملك بن حبيب المذكور أعلاه كأحد الفقهاء الذين أدخلوا مذهب مالك إلى الأندلس، في أنه كان أيضاً أول من أدخل الحديث إليها. (أما قول البعض إن صعصع بن سلام ومعاوية بن صالح، واللذين توفيا أواخر القرن الثاني الهجري/الثامن للميلادي ـ قاما بذلك أيضاً، فلا تسنده الأدلة المتوافرة)(١٤). غير أن الأحاديث النبوية التي أدخلها ابن حبيب كانت مما أسمى «الحديث القديم»، ولأنها لم تف بالمتطلبات لعلم الحديث، فقد تعرضت لانتقادات السلفيين اللاحقين الذين رفضوها.

وكان بقي بن مَخْلَد (ت ٢٧٦هـ/ ٨٨٩م) ومحمد بن وَضَّاح (ت ٢٨٧هـ/ ٩٠٠م)(١٥) من أبرز الذين أدخلوا الحديث إلى الأندلس في المرحلة الثانية. ويعود إلى هذين العالمين اللذين تتلمذا على يد علماء من العراق، الفضل في إدخال علم الحديث إلى الأندلس وليس فقط نقل أحاديث نبوية إليها. فقبلهما كان ينظر إلى الفقه على أنه موضوع منفصل ومختلف عن الحديث. والمصادر المتوافرة تذكر العلماء الذين أدخلوا الفقه، (وبالأساس الفقه المالكي)، على أنهم من المحدثين.

وأدت عملية إضافة الحديث بوصفه نظاماً متكاملاً من المواد الشرعية للكم المحدود من الأحاديث الموجودة في المؤلفات المالكية، إلى إثارة معارضة مالكية الأندلس، وذلك لما تمثله من تهديد لتعاليمهم العقائدية وللممارسة الشرعية السائدة. وهذه المعارضة انتهت إلى اتهام بقي بن مَخْلَد بالزندقة، رغم كونه محدثاً مثلما هو ابن وضّاح. إلا أن ابن مَخْلَد كان أيضاً أول من أدخل كتب الشافعي إلى الأندلس، وكان من معارضي أهل الرأي، في حين كان ابن وَضّاح مالكياً حاول التوفيق بين مواقف أهل الرأي وأهل الحديث. ولولا تدخّل الأمير محمد الذي كان يؤيد ابن مَخْلَد لأعدم هذا بعد محاكمته.

وهكذا لعب الأمير دور الحَكَم بين أهل الرأي وأهل الحديث دون أن ينتصر للأخيرين على الأول، لأنه ربما وجد في ذلك ما يلائم سياسته في إبقاء العلماء منقسمين.

---

(١٤) انظر: María Isabel Fierro: «Mu'āwiya b. Ṣāliḥ al-Ḥaḍramī al-Ḥimṣī: Historia y leyenda,» in: Marín, Avila, Molina, eds., Ibid., pp. 281-411, and «The Introduction of *Ḥadīth* in al-Andalus (2nd/8th - 3rd/9th Centuries),» *Der Islam*, vol. 66, no. 1 (1989), pp. 68-93.

(١٥) حول هذا الموضوع، انظر: Manuela Marín, «Baqī b. Majlad y la introducción del estudio del *ḥadīṯ* en al-Andalus,» *Al-Qanṭara*, vol. 1 (1980), pp. 165-208, and Abū 'Abd Allāh Muḥammad Ibn Waḍḍāḥ, *Tratado contra las innovaciones*, edited and translated by María Isabel Fierro (Madrid, 1988).

وبين نهاية القرن الثالث الهجري/التاسع للميلادي والنصف الأول من القرن الرابع الهجري/العاشر الميلادي، كان للشافعية وزن معتبر في أوساط المثقفين، إلا أنهم لم يتمكنوا من تثبيت مذهبهم أو الحلول محل المالكية. وفي عام ٣٣٨هـ/ ٩٥٠م، تم إعدام عبد الله، وهو أحد أبناء الخليفة عبد الرحمن الثالث ومن أتباع الشافعية، بعد اتهامه بالتآمر على أبيه وأخيه الذي أصبح خليفة في ما بعد باسم الحكم الثاني. ويرتبط إخفاق محاولة عبد الله بضعف وفشل الشافعية في الأندلس إذ كانوا، وما زالوا لغاية الآن، في أوساط المسلمين أقلية.

وبعد مقتل عبد الله أعلن عبد الرحمن الثالث أن المالكية هي المذهب الرسمي لحكمه، ثم تبعه في ذلك ابنه الحكم الثاني[16] غير أن المالكية لم يتمكنوا من تجنب ضغط المحدثين وثقل وزن مذهب أصول الفقه الشافعي، مما أجبرهم على إعطاء مزيد من الاهتمام للحديث لكن دون إدخال تغييرات هامة على مذهبهم وممارستهم له[17]. ومن نهاية القرن الرابع الهجري/العاشر الميلادي فصاعداً، نشط المالكيون في مجال أصول الفقه. وكانت ذروة ذلك أعمال المالكي - الأشعري أبو الوليد الباجي (ت ٤٧٤هـ/ ١٠٨١م) مؤلف كتاب **إحكام الفصول في أحكام الأصول** الذي ربما يكون وضعه بعد جداله الشهير مع ابن حزم[18]. وكان الباجي قد تلقى علومه في المشرق حيث تعلم فن الجدل وعلوم الدين على الطريقة الأشعرية وكذلك أصول الفقه المالكية المشرقية. وحظي الباجي باحترام كبير وكانوا يطلبونه لغزارة علمه بعد عودته إلى الأندلس. وفي ما يتعلق باعتماده على السنة النبوية، قام الباجي بنقل حديث المقاضاة الذي جاء فيه أن النبي - ورغم كونه أمياً - كتب يوم الحديبية. وبسبب هذه الرواية تعرض الباجي إلى عداء شديد إلا أنه لم يقدم إلى المحاكمة، رغم اتهامه بالكفر والزندقة والتبديع[19].

---

(١٦) انظر: Fierro, *La Heterodoxia en al-Andalus durante el periodo omeya*, sections 8.4 and 9.1.

(١٧) انظر: Fierro: «La Polémique à propos de *raf' al-yadayn fī 'l-ṣalāt* dans al-Andalus,» and «Los mālikíes de al-Andalus y los dos árbitros *(al-ḥakamān)*».

(١٨) انظر: Abdel Magid Turki, *Polémiques entre Ibn Ḥazm et Bāǧī sur les principes de la loi musulmane: Essai sur la littéralisme zahirite et la finalité malikite*, études et documents (Alger: Société nationale d'édition et de diffusion, [1975]).

(١٩) حول دراسة مستفيضة عن مجمل العمل، انظر: أبو الوليد سليمان بن خلف الباجي، **تحقيق المذهب يتلوها أجوبة العلماء بين مؤيد ومعارض حول دعوى كتابة الرسول (ﷺ) لاسمه يوم صلح الحديبية**، تحقيق أبو عبد الرحمن بن عقيل الظاهري (الرياض، ١٤٠٣هـ/١٩٨٣م)، وقد كتبها الباجي دفاعاً عن موقفه ولدحض الاتهامات الموجهة ضده.

وكما سنرى في القسم اللاحق من هذا الفصل، فقد تعرض علماء أندلسيون سبقوا الباجي لاتهامات مماثلة. وستظهر المواد الواردة أدناه كيف قام الكتّاب الذي استشهدنا بهم في بداية هذا البحث بتقليل أهمية وجود الزندقة والبدع في الأندلس.

ثانياً: الزنادقة والمبتدعون في الأندلس

يستعمل المسلمون مصطلح البِدعة (جمعها بِدَع) كتعريف للهرطقة. وكان محمد ابن وَضَّاح القرطبي أول من وضع في الأندلس كتاباً في مكافحة البدع أورد فيه ما اعتبره بدعاً في العبادات وليس في العقيدة. ومع أنه لم يذكر الأندلس صراحة، إلا أنه من الواضح أن كل الممارسات التي شجبها في كتابه كانت ممارسة هناك في زمنه، وتعرض بعضها - مثل استعمال المسبحة - لشجب علماء آخرين جاؤوا بعده بقرون، في حين أن البعض الآخر تم تجاهله لأن انتشار هذه البدع على نطاق واسع وفّر لها الشرعية[20].

ويمكن تتبع عملية انتشار البدع ومكافحتها بفضل استمرار وجود كتب عنها وضعها مالكيو الأندلس[21]. وفي كتب الرجال الأندلسية، يوصف عدد كبير من الأندلسيين بأنهم كانوا «شديدين على أهل البدع» وحريصين على «تغيير المنكر»، غير أن هذه المصادر قلّما تحدد من هم أهل البدع هؤلاء، أو المنكر الذي كان يجب وقفه وتغييره. وتظهر دراسة للمواد التي حفظتها كتب البدع والمصادر الأخرى، أن مفهوم البدعة أو المنكر في فكر المالكية، تعرض إلى التغيير على مر القرون؛ فالممارسة لم تكن تتفق دوماً مع ما أقره وثبته المبدأ، والمبدأ بدوره كان يتكيف جزئياً مع تغير الممارسة[22].

وتُظهر الفتاوي بشأن المبتدعين والبدع حرص الفقهاء على عدم إلزام أنفسهم بمواقف غير قابلة للمساومة في المسائل الحمّالة الأوجة والعَصِيّة على التصريف. وقد حفظ ابن سهل الأندلسي (ت ٤٨٦هـ/ ١٠٩٣م) في مجموعته **النوازل** تحت عنوان **الأحكام الكبرى** مسألة أثارها القاضي القرطبي محمد بن العتّاب (ت ٤٦٢هـ/ ١٠٧٠م)

---

(٢٠) انظر الدراسة المرافقة لمؤلفي وترجمتي لكتاب: Ibn Waḍḍāḥ, *Tratado contra las innovaciones*, esp. pp. 92-117.

انظر أيضاً: María Isabel Fierro, «Una refutación contra Ibn Masarra,» *Al-Qanṭara*, vol. 10 (1989), pp. 273-275.

(٢١) انظر الدراسة المرافقة لمؤلفي وترجمتي لكتاب: Ibn Waḍḍāḥ, Ibid., pp. 117-119.

(٢٢) انظر: المصدر نفسه، ص ٩٢ - ٩٧. انظر أيضاً حول هذا المؤلف الأندلسي المتأخر الذي كتب مقالات ضد البدع: Muḥammad Khalid Mas'ūd, *Islamic Legal Philosophy: A Study of Abū Isḥāq al-Shāṭibī's Life and Thought* (Islamabad: Islamic Research Institute, 1977).

تتعلق بالفرق بين أهل البدع وأهل الكبائر. فحسب ابن سهل، بدأ ابن العتاب فتواه بإظهار كرهه التدخل في مسألة مثيرة للجدل كهذه وتختلف فيها الآراء بين المالكيين أنفسهم، وبين أصحاب المذاهب الأخرى، قبل أن يفتي بأن مصير الجماعتين متروك الحكم فيه إلى إرادة الله.

كما تظهر فتاوى[٢٣] الأصيلي (ت ٣٩٢هـ/ ١٠٠١م) وابن المكوي (ت ٤٠١هـ/ ١٠١٠م) كرههما الجزم بتكفير مدخلي البدع حيث لم يلزما نفسيهما بحكم قاطع. غير أن ابن سهل حاول إعطاء إجابة أكثر تحديداً عندما قال إن هناك نوعين من المبتدعين، أولهما متطرفو الشيعة القائلون بقداسة عليّ أو نبوته، وهؤلاء يمكن تكفيرهم، وثانيهما أولئك الشيعة الذين اقتصروا على تمجيد إمامة علي ونسله واعتباره أحسن المسلمين. وهؤلاء اعتبرهم ابن سهيل بأنهم في «ضلال وزيغ عن الحق وعدول عن السنة والجماعة»[٢٤].

وفي ما يتعلق بالزندقة، فإن مالك بن أنس يوردها في **الموطأ** لدى الحديث عن الردة التي تستوجب القتل حسب الشريعة. فالزنديق في رأي مالك هو المرتد عن الإسلام سراً والمظهر إيمانه علناً. وحكم هذا ضرب عنقه مثله مثل الذي يجهر بالردة. غير أن مالكاً يفتي بإعطاء الأخير فرصة الاستتابة والعودة إلى الإسلام، ولكنه يحرم الزنديق منها. وهو يفعل ذلك لأن صفة الزنديق الأساسية هي النفاق وإخفاء إيمانه الحقيقي مما لا يترك مجالاً للتأكد من صدق قول الزنديق وإخلاص توبته.

وهذا المبدأ الذي وضعه مالك اتبعه العلماء المغاربة والأندلسيون المالكية مثل عبد الملك بن حبيب وابن أبي زيد القيرواني (ت ٣٨٦هـ/ ٩٩٦م) وابن عبد البر (ت ٤٦٣هـ/ ١٠٧٠م) وابن فرحون (ت ٧٩٩هـ/ ١٣٩٧م).

وعلى أغلب الظن، فإن مالكاً أراد من ذكر الزنادقة في **الموطأ** معالجة أمر المانوية (وهي عقيدة فارسية ثنوية تفسر العالم والحياة على أساس الصراع بين النور والظلام). وهؤلاء كانوا يظهرون الإسلام ويبطنون إيمانهم بالمانوية. وقد اعتبرهم مالك أكثر المرتدين زندقة. ومع أن مالكاً لم يعتبر كل مرتد بالسر زنديقاً، إلا أن التمييز الواهي

(٢٣) هناك قسم من الفتوى من تأليف الونشريسي مخصصة لمسألة البدع، كما ويحوي العمل مجموعة كبيرة من الفتاوى الأندلسية. وقد تم إصداره كمؤلف مستقل من قبل هنري بيريس (Henri Pérès) تحت عنوان المستحسن من البدع (الجزائر، ١٩٤٦). انظر أيضاً مجموعة الفتاوى المقدمة من قبل أبي اسحق الشاطبي، تحقيق م. أبو الأجفان (تونس، ١٤٠٥هـ/ ١٩٨٤م)، وكذلك مراجعتي في: *Sharq al-Andalus*, vol. 4 (1987), pp. 351-354.

(٢٤) انظر: ابن سهل، **ثلاث وثائق في محاربة الأهواء والبدع في الأندلس**، تحقيق محمد أحمد خلاف (القاهرة، ١٩٨١)، ص ٢٥ ـ ٣٨.

الذي وضعه ضاع في أعمال علماء المالكية اللاحقين حيث بدىء بإطلاق لقب زنديق على كل من اعتبر مرتداً عن الإسلام وغير مظهر لارتداده. وهذا المبدأ المالكي بالحكم يفتح المجال واسعاً أمام نشوء إمكانية قانونية للقضاء على الخصوم المخالفين بالرأي عن طريق اتهامهم بالزندقة، مما لا يبقي أمامهم أي فرصة للخلاص من عقوبة الموت(٢٥).

وبالنسبة إلى المبتدعين الذين ذكرهم الفخّار في النص الوارد في بداية هذا البحث، فإنهم من أولئك الذين عاشوا في القرن السابع الهجري/ الثالث عشر الميلادي. إلا أن أعمالهم وتأثيراتهم وهزيمتهم اللاحقة، ما تزال بحاجة إلى الدراسة. ويورد العالم المالكي الأندلسي الأشعري أبو بكر بن العربي (ت ٥٤٣هـ/١١٤٨م) اسمي اثنين آخرين هما محمد بن مَسَرَّة (ت ٣١٩هـ/ ٩٣١م) ومَسلمة بن قاسم (ت ٣٥٣هـ/ ٩٦٤م)(٢٦) كمثال على «قوم من الضلال» كان يعتقد أنهم من الباطنية.

وكان محمد بن مَسَرَّة أحد ثمانية أندلسيين اتهموا بالزندقة بين القرنين الثاني والخامس الهجريين/ الثامن والحادي عشر الميلاديين(٢٧) وجاء اتهامه بالزندقة لأنه نادى بآراء المعتزلة(٢٨) مثلما فعل «زنديق» آخر سبقه هو عبد العلاء بن وهب (ت ٢٦١هـ/

---

(٢٥) انــظــر: María Isabel Fierro, «Accusations of *Zandaqa* in al-Andalus,» *Quaderni di Studi Arabi*, vols. 5-6 (1987-1988), pp. 251-258, and Fierro, *La Heterodoxia en al-Andalus durante el periodo omeya* pp. 179-186.

(٢٦) انظر: أبو بكر محمد بن عبد الله بن العربي، «العواصم من القواصم،» في: أبو بكر محمد بن عبد الله بن العربي، **آراء أبي بكر بن العربي الكلامية ونقده للفلسفة اليونانية**، تحقيق عمار طالبي، ٢ ج (الجزائر: الشركة الوطنية للنشر، ١٩٨١)، ج ٢، ص ٤٩٣، و Fierro, *La Heterodoxia en al-Andalus durante el periodo omeya*, p. 129.

وفي ما يخص تعاليم مسلمة بن قاسم، انظر: María Isabel Fierro, «The Polemic about the *Karāmāt al-Awliyā'* and the Development of Sufism in al-Andalus (4th/10th - 5th/11th Century),» forthcoming.

(٢٧) انظر: Fierro, «Accusations of *Zandaqa* in al-Andalus».

وقد وجهت تهمة الزندقة من قبل الأموي هشام الثاني ضد أندلسيين آخرين هما العامري عبد الرحمن سنشويلو لأنه سعى لأن يضحي خليفة، وكذلك الشعوبي ابن غارثيا، انظر حول هذه المسألة: أبو الحسن علي بن موسى بن سعيد المغربي، **المُغرب في حلى المغرب**، حققه وعلق عليه شوقي ضيف، ٢ ج، ط ٢ منقحة، ذخائر العرب؛ ١٠ (القاهرة: دار المعارف، ١٩٦٤)، ج ١، ص ٢٠٨، و James T. Monroe, comp., *The Shu'ūbiyya in al-Andalus; the Risāla of Ibn García and Five Refutations*, introduction and notes by James T. Monroe (Berkeley, CA: University of California Press, 1970), pp. 17, 93-94, 98, 59 and 69.

ولا تظهر تهمة الزندقة الموجهة ضدهما في المراجع المبكرة، ويبدو أنهما اتهما بها في مرحلة لاحقة.

(٢٨) لا تورد المراجع المتوفرة أية معلومات عن هوية الشخص أو الأشخاص الذين وجهوا التهمة إلى ابن مسرة، أو إلى التاريخ الذي جرى فيه ذلك. لكن هناك أدلة على أن التهمة وجهت له إبان شبابه وذلك بسبب انتمائه للمعتزلة وقبل أن يطور مذهبه الصوفي بعد ترحاله للمشرق. ولا توجد أية إشارة إلى أنه =

٨٧٤م) غير أن أيًا منهما لم يقدم إلى المحاكمة، ولم تكن حياتهما مهددة. ولا تدل المصادر التي جاء فيها ذكر المعتزلة أن أياً منهما قد حوكم بتهمة الزندقة أو الكفر.

وتجدر الإشارة إلى أن أتباع ابن مَسَرَّة لم يتهموا بالزندقة بشكل محدد، أو أنه ـ على الأقل ـ لم يتم استعمال هذه الكلمة لوصفهم في المراسيم التي أصدرها ضدهم الخليفة عبد الرحمن الثالث، وحفلت بكلمات من نوع بدعة، هوى، فتنة، زيغ، ضلال وإلحاد. ومع أنه تم إحراق كتبهم، إلا أنهم مُنِحوا فرصة التوبة[٢٩] التي لم تكن تتاح للمتهمين بالزندقة.

أما الباجي الذي سبق ذكره فإن اتهامه بالزندقة أجبره على كتابة رسالة دافع فيها عن تفسيره لحديث المقاضاة. ورغم محاولات لمقاضاته، فإنه لم يقدم إلى القاضي.

وفي حالتين وجهت فيهما اتهامات بالزندقة، أحيل المتهمان على المحاكمة، لكن لم تصدر عن المحكمة أحكام بالقتل. فبقيّ بن مخلد[٣٠] حوكم لأنه كان أحد أهل الحديث وغير تابع للمالكية. ولكن إذا تذكرنا أن أياً من المعتزلة لم يقدم إلى القاضي، يمكننا الاستنتاج بسهولة أن المالكية لم يكونوا يخشون المعتزلة مثل خشيتهم مذاهب أهل التقليد. وفي حالة ابن مخلد لم ينجحوا في كسب الأمير لتأييدهم ضده، وهكذا أخفقت محاولتهم للتخلص من خصم لم تر فيه الدولة عدواً لها.

والمحاكمة الأخرى جرت في زمن المنصور بن أبي عامر إبان خلافة هشام الثاني[٣١] واتهم فيها علماء وشعراء يهتمون بالكلام والفلسفة والمنطق من أمثال ابن الإفليلي (ت ٤٤١هـ/ ١٠٥٠م) وسعيد بن فتحون السرقسطي وأحد الأمراء الأمويين. وربما كان هدف المنصور من اتهام هؤلاء بالزندقة ومن ثم محاكمتهم كسب تأييد المالكية الذين كانوا ينظرون بشك إلى كل اهتمام بالعلوم غير الإسلامية. كما أنه يمكن الافتراض أن المنصور كان يخشى أن يتآمر هؤلاء المعتزلة في اجتماعاتهم لإنهاء سلطته أو استبدال الخليفة هشام الثاني بمُطالب أموي بالعرش. وفي المحاكمة نجا الأموي، بالكاد، من الحكم بالإعدام، وحكم على ابن الإفليلي بالسجن لمدة ونُفِيَ سعيد بن فتحون من الأندلس.

وفي ثلاث حالات حكم على متهمين بالزندقة بالموت. وهؤلاء كانوا المطرف

=عانى أي اضطهاد في الفترة الواقعة بين عودته للأندلس ووفاته في عام ٣١٩هـ/ ٩٣١م. انظر: Fierro, *La Heterodoxia en al-Andalus durante el periodo omeya*, section 7.5.

(٢٩) انظر: المصدر نفسه، القسم ٤ ـ ٨.

(٣٠) انظر: المصدر نفسه، القسم ٢ ـ ٦، و Marín, «Baqī b. Majlad y la introducción del estudio del *ḥadīṯ* en al-Andalus».

(٣١) Fierro, Ibid., section 10.2.

ابن الأمير الأموي (٢٧٥هـ/ ٨٨٨م - ٣٠٠هـ/ ٩١٢م) وأبا الخير، الذي أعدم في عهد الحكم الثاني (٣٥٠هـ/ ٩٦١ - ٣٦٦هـ/ ٩٧٦م)[٣٢] وابن حاتم الطليطلي، الذي أعدم في زمن المأمون[٣٣] أحد ملوك الطوائف، في طليطلة. وقد اتهم الأولان بتآمر ضد حكام ذلك الزمان، وكان المطرف مجرد مطالب بالعرش، في حين كان أبو الخير ضالعاً في المؤامرة وشيعياً عمل لصالح الفاطميين.

أما ابن حاتم فقد كانت دوافع محاكمته سياسية ودينية، ويبدو أنه كان كبش فداء في الصراع بين الطائفتين المتنازعتين على السلطة في طليطلة. وأعتقد أنه كان من طائفة بني الحديدي، وهم عائلة من الوجهاء كانت على صلة بمجموعة من العلماء الذين درسوا العلوم الإسلامية التقليدية ثم أصبحوا مهتمين بدراسة علوم الأوائل. وكان أبرز اتهام وجه إليه إنكاره زهد النبي، وهو جانب من سيرته تزايد الاهتمام به في الأندلس في سياق انتشار الزهد والتصوف، وبسبب الجدل الذي كان قائماً بين المسلمين والمسيحيين واليهود.

وجرت محاكمة ابن حاتم بعد عام من سقوط مدينة بربشتر المسلمة بأيدي المسيحيين عام ٤٥٦هـ/ ١٠٦٤م، وهو حدث هزّ المسلمين الذين خسروا أول مدينة رئيسية. وفي العام نفسه خسر المسلمون قلنبرية. ومن بين الذين أبدوا حماساً زائداً في ملاحقة ابن حاتم أحد المرابطين والمحتسبين في طليطلة هو ابن لبيد الذي ربما كان أحد أعوان الطائفة المعادية لبني الحديدي، والذي قد يكون فعل ذلك انطلاقاً من حرصه على عدم السماح لزنديق بأن ينجو من العقاب لئلا يفسد بقية الجماعة. ويظهر حرص ابن لبيد على ملاحقة ابن حاتم أن مسلمي الأندلس في القرن الخامس الهجري/ الحادي عشر الميلادي، كانوا يحترسون من كل ما من شأنه مساعدة المسيحيين في هجمتهم السياسية والعقائدية[٣٤].

وعدا الحالات المذكورة أعلاه، كان هناك أشخاص ثارت الشكوك حول معتقداتهم الدينية ولكنهم لم يتهموا بالزندقة، أو أن المصادر لم تذكر ذلك عنهم. وسبق وذكرنا حالة ابن حزم الذي لم يقدم إلى المحاكمة رغم ظاهريته التي اعتبرت انحرافاً

---

(٣٢) حول هذه المسألة، انظر: المصدر نفسه، القسمين ٢ - ٧ و١ - ٩.

(٣٣) حول ابن حاتم، انظر دراستي التي ستصدر قريباً في: *Anaquel de Estudios Arabes* وهي بعنوان: «El proceso contra Ibn Ḥātim al-Ṭulayṭulī (años 457/1064-464/1072)».

(٣٤) حول هذا الموقف، انظر: H. E. Kassis, «Muslim Revival in Spain in the Fifth/Eleventh Century: Causes and Ramifications,» *Der Islam*, vol. 67 (1990), pp. 78-110.

وبخصوص موقف مشابه في المحاكمات بتهمة الزندقة التي جرت في الأندلس عندما حاول بعض المستعربين تحصيل الشهادة عبر شتيمة النبي، انظر: María Isabel Fierro, «Andalusī *fatāwā* on Blasphemy,» *Annales Islamologiques*, forthcoming.

عن الدين الصحيح. ومع أن كتبه أحرقت في إشبيلية، إلا أن السبب الرئيسي لذلك لم يكن اعتقاداته الشرعية، وإنما موقفه من الخليفة الأموي الذي عيّنه بنو العباد[٣٥]، الذي اعتبره غير أموي بل مُدَّع. ومع أن كُلاً من أبي الوليد هشام بن أحمد الوقشي (٤٠٨هـ/ ١٠١٧م ـ ٤٨٩هـ/ ١٠٩٥م) وهو أحد معلمي ابن حزم، ومعاصره الحنّاط الكفيف (ت ٤٣٧هـ/ ١٠٤٥م) اعتبرا مشبوهين في دينهما بسبب اهتمامهما بالمنطق[٣٦]، إلا أنهما وكبقية المعتزلة لم يكونا مُهَدَّدين في حياتهما.

أما محاكمة أبي عمر الطَّلَمَنكي (ت ٤٢٨هـ/ ١٠٣٦م أو ٤٢٩هـ/ ١٠٣٧م)، فقد مثلت حالة خاصة. وأبو عمر كان عالماً استهدف في كتاباته وأعماله تجديد الإسلام روحياً عن طريق الزهد والتصوف. وقد اتهم باعتناق مبادىء شبيهة بمبادىء الخوارج وبخلاف السنة، أي الابتداع، لكن القاضي برأه عام ٤٢٥هـ/ ١٠٣٤م ومع أن المصادر لا تكشف سوى القليل من أسباب تقديمه للمحاكمة، إلا أنه يمكن الاعتقاد أن السبب كامن في فكرته عن الإمامة والتي يبدو أنها تفترض وجوب كون الإمام أفضل المسلمين بغضّ النظر عن نسبه. وهناك بعض الأدلة على أن بقية أتباع الطَّلَمنكي كانوا يعتبرونه إماماً للجماعة، وهو طريق سار فيه من بعده المتصوف ابن قسي (ت ٥٤٦هـ/ ١١٥١م)، الذي أعلن نفسه إماماً.

وقد سار بعض الأندلسيين إلى أبعد من ذلك وادعوا النبوة[٣٧]. ويذكر أبو عبيد البكري أن يونس البرغواطي قام برحلة إلى المشرق في النصف الأول من القرن الثالث الهجري/ التاسع الميلادي مع مغاربة وأندلسيين ادعى ثلاثة منهم النبوة بمن فيهم يونس نفسه[٣٨].

وفي عام ٢٣٧هـ/ ٨٥١م، ثار معلم ادعى النبوة في شرق الأندلس. وكان هذا قد قدم تأويلاً للقرآن قال فيه بتحريم قص الشارب والأظافر أو إزالة الشعر عن الجسم. وكان شعاره أن لا تغير لخلق الله. وقد حكم على هذا المتنبي بالصلب. ويقال انه تلا وهو مصلوب آية ﴿**أتقتلون رجلاً أن يقول ربي الله**﴾[٣٩].

وفي عام ٢٨٨هـ/ ٩٠١م، وقعت ثورة ابن القط، وهو أموي نجح في كسب

---

(٣٥) Fierro, «Religion,» section 2.3.1.

(٣٦) المصدر نفسه، القسم ٨ ـ ٣ ـ ٢.

(٣٧) حول مسألة النبوة الكاذبة، انظر: Yohanan Friedmann, *Prophecy Continuous: Aspects of Aḥmadī Religious Thought and Its Medieval Background*, Comparative Studies on Muslim Societies; 3 (Berkeley, CA: University of California Press, ©1989), pp. 65-68.

(٣٨) انظر: Fierro, *La Heterodoxia en al-Andalus durante el periodo omeya*, section 5.1.

(٣٩) انظر: المصدر نفسه، القسم ٦ ـ ٥، والقرآن الكريم، «سورة غافر،» الآية ٢٨.

تأييد البربر عن طريق تنبؤاته ودعوته للجهاد ضد النصارى، ثم ادعى أنه المهدي المنتظر، وصار أتباعه يعتبرونه نبياً قادراً على صنع المعجزات. وفي ما بعد هزمت قواته وقتل في إحدى حملاته ضد النصارى[٤٠].

وفي عام ٣٣٣هـ/ ٩٤٤م. زعم رجل من لشبونة أنه من نسل عبد المطلب وفاطمة، وأنه نبي نزل عليه جبريل بالوحي. وفاطمة التي ادعى أنها جدته غير فاطمة بنت النبي، وقد تكون فاطمة زوجة عبد المطلب وجدة علي بن أبي طالب. ووضع هذا لأتباعه نظاماً من الشرائع كان بينها حلق رؤوسهم كما هو التقليد الشائع عند الخوارج. لكن هذا المتنبي اختفى فجأة[٤١].

وكان اسماعيل بن عبد اللّه الرُّعَيني (الذي عاش في النصف الأول من القرن الخامس الهجري/ الحادي عشر الميلادي). وزعيم أتباع ابن مسرة في فشينا (ألمرية)، يقول بإمكانية الوصول إلى النبوة. وقد اتهم ابن مسرة بادعاء النبوة[٤٢]، لم يعدم أي منهم بسبب ذلك.

وبمقارنة الأندلس بباقي بلاد الإسلام، يمكن القول إنها لم تشهد سوى حالات قليلة من التعبئة المذهبية. فانتشار مذهب الخوارج الذي هزم في القرن الثاني الهجري/ الثامن الميلادي[٤٣]، لم يتعد البربر الذين كانوا الجماعة الوحيدة التي عبّرت عن عدم رضاها بشكل مذهبي. فأتباع «الفاطمي» الذي ثار في عهد عبد الرحمن الأول كانوا من البربر[٤٤]، وكذلك كان أتباع المهدي ابن القط. وكلتا الجماعتين تأثرت بالمذهب الشيعي. لذا يمكن القول إن التوترات الاجتماعية والسياسية والاقتصادية بالأندلس كانت قلما تؤدي إلى نشوء حركات مذهبية.

ثالثاً: استنتاجات

يمكن اعتبار تعليقات الفَخّار وابن حزم المذكورة في بداية هذه المقالة بأنها ضرب من فضائل أهل الأندلس. ولم يكن القصد منها القول إن الأندلس خلت تماماً من الزنادقة والمبتدعين، وإنما التأكيد أنهم كانوا قلة تم اقتلاعهم بنجاح. وقد ساعد هذا الرأي في تكوين صورة عن الأندلس كبلاد سادت فيها المالكية التي لم تكتف بعدم السماح لأي مدرسة فقهية أخرى بالازدهار فحسب، بل عملت على استبعاد أي

(٤٠) انظر: المصدر نفسه، القسم ٣ ـ ٧.

(٤١) انظر: المصدر نفسه، القسم ٢ ـ ٨.

(٤٢) انظر: المصدر نفسه، القسم ٣ ـ ١٠.

(٤٣) انظر: المصدر نفسه، القسم ٢ ـ ١.

(٤٤) انظر: المصدر نفسه، القسم ٢ ـ ٢.

تغيير أو تطور فيها، وكانت ترتاب في كل جديد في مجال المبادىء الفقهية والعلوم الدينية والزهد والتصوف. وهذا الانطباع هو الذي يخرج به المرء من قراءة ما كتبه أبو بكر بن العربي الذي يقول: «أصبح التقليد دينهم (أي المالكية) والمحاكاة مذهبهم. وكلما جاء شخص من المشرق بمعرفة، كانوا يمنعونه من نشرها ويلحقوا به الإذلال إلا إذا اختفى بين صفوفهم وتظاهر بأنه مالكي ووضع علمه في مكانة أدنى»[٤٥].

ومن الوسائل التي لجأ إليها مالكيّو الأندلس لإبعاد المقالات الجديدة عنها اعتبارها بدعاً وزندقة، أو اتهام أصحابها بالزندقة، مما يحمل لهم عقوبة الإعدام، رغم أنهم، أي المالكية، حرصوا على عدم وضع تشريع يوجب إعدام الزنديق. وتظهر الحالات التي بحثناها سابقاً أنه عندما كان يوجه اتهام إلى شخص ما بالزندقة ويعدم، فإن السبب الكامن وراء ذلك هو كون الزنديق يمثل خطراً سياسياً بالأساس، أو أنه تآمر ضد الحكام. ومن بين المتنبئين الذين ذكرتهم المصادر، لم يعدم إلا أولئك الذين أرفقوا ادعاءهم النبوة بالتمرد.

وعلى العكس مما يعتقده المُقَدَّسي، فإن استمرار بقاء المالكية في الأندلس لم يكن بسبب تصفيتها لخصومها، وإنما بسبب قدرتها على مواجهة تحديات العقائد الجديدة من خلال التكيف معها. أي أنه يعود إلى قدرتها على التغيير مع الحفاظ على هويتها[٤٦]. إلا أن دراسة كيفية حدوث ذلك لا تزال تحتاج إلى التفاصيل، رغم وجود نص شديد السخرية كتبه أحد المناطقة الأندلسيين يؤشر إلى هذا الاتجاه.

ففي مقدمة رسالة في المنطق[٤٧] لابن طملوس (ت ٦٢٠هـ/١٢٢٣م) يروي كيف كان دارسو رسالته في المنطق في زمنه يتهمونه بإدخال البدع والزندقة. ويقول إنه أوشك على ترك دراسة المنطق عندما أدرك حقيقتين، **أولاهما** أن الذين يوجهون مثل هذه الاتهامات لا يعرفون ما هو المنطق أو سبب محاربته، وبالتالي فإنهم يتبعون «يقين الضعفاء» ويقبلون بما قاله السابقون على سبيل التقليد دون أن يمحصوه بأنفسهم، كما هو الحال في كل الملل الدينية؛ **وثانيتهما** أن الذين فتحوا الأندلس هم من شعب لا يعرف غير الفقه، فانتهى بهم الأمر إلى اعتباره العلم الوحيد، وصاروا يرون في كل ما يتعارض معه كفراً وزندقة.

---

(٤٥) ابن العربي، «العواصم من القواصم،» ج ٢، ص ٤٩٠ ـ ٤٩١.

(٤٦) M. Benaboud, «El Papel político y social de los *'ulamā'* en al-Andalus durante el periodo de los Taifas,» *Cuadernos de Historia del Islam*, vol. 11 (1984), pp. 7 - 52, يشير إلى الاتجاه نفسه.

(٤٧) Yūsuf Ibn Muḥammad Ibn Ṭumlūs, *Introducción al arte de la lógica*, texto árabe y traducción española por Miguel Asín Palacios (Madrid, 1916), pp. 8-9 and 8-10.

وقال ابن طملوس أيضاً إن بقيّ بن مخلد اتهم بالزندقة لأنه أدخل الحديث إلى الأندلس، ولكن متهميه اعتادوا في ما بعد على مبادئه الجديدة وأخذوا يعتبرون ما هاجموه في المنكر معروف الآن «فعاد ما كان منكراً عندهم معروفاً وما اعتقدوه كفراً وزندقة إيماناً وديناً حقاً». وعندما دخل علم أصول الدين الأندلس حدث الشيء نفسه، أي رَفض ثم قبول، «ولكن بتحفظ أكثر مما كانه الحال بالنسبة لإدخال الحديث» وعندما وصلت كتب الغزالي إلى الأندلس، اعتبرت كفراً وزندقة وظلت كذلك إلى أن جاء الموحدون فراح الذين رفضوا كتب الغزالي يعيدون قراءتها ويكتشفون اتفاقها مع الشريعة.

وهكذا فإن الاستنتاج الذي يتوصل إليه ابن طملوس منطقي للغاية، وهو أن الأندلسيين يبدأون دوماً برفض المقالات التي يقبلونها في النهاية. ولهذا السبب، لم يقم بتطليق المنطق لثقته بأن الفقهاء سيقبلون به عاجلاً أو آجلاً.

المراجع

١ ـ العربية

ابن حزم، أبو محمد علي بن أحمد. «رسالة في فضائل أهل الأندلس.» في: أبو العباس أحمد بن محمد المقري. **نفح الطيب من غصن الأندلس الرطيب**. تحقيق إحسان عباس. بيروت: دار صادر، ١٩٦٨. ٨ ج.

ـــــــ. **الفصل في الملل والأهواء والنحل** وبهامشه **الملل والنحل** للشهرستاني. صححه عبد الرحمن خليفة. القاهرة: مكتبة ومطبعة محمد علي صبح، ١٩٢٨. ٥ ج في ١ مج.

ابن سعيد المغربي، أبو الحسن علي بن موسى. **المُغرب في حلى المغرب**. حققه وعلق عليه شوقي ضيف. ط ٢ منقحة. القاهرة: دار المعارف، ١٩٦٤. ٢ ج. (ذخائر العرب؛ ١٠)

ابن سهل. **ثلاث وثائق في محاربة الأهواء والبدع في الأندلس**. تحقيق محمد أحمد خلاف. القاهرة، ١٩٨١.

ابن العربي، أبو بكر محمد بن عبد الله. «العواصم من القواصم.» في: أبو بكر محمد ابن عبد الله بن العربي. **آراء أبي بكر بن العربي الكلامية ونقده للفلسفة اليونانية**. تحقيق عمار طالبي. الجزائر: الشركة الوطنية للنشر، ١٩٨١. ٢ ج.

الباجي، أبو الوليد سليمان بن خلف. تحقيق المذهب يتلوها أجوبة العلماء بين مؤيد ومعارض حول دعوى كتابة الرسول (ﷺ) لاسمه يوم صلح الحديبية. تحقيق أبو عبد الرحمن بن عقيل الظاهري. الرياض، ١٤٠٣هـ/١٩٨٣م.

المقدسي، أبو عبد الله محمد بن أحمد. أحسن التقاسيم في معرفة الأقاليم. تحقيق م. ج. دو غويه. ط ٢. ليدن: مطبعة بريل، ١٩٠٦.

الونشريسي، أبو العباس أحمد بن يحيى بن محمد. المعيار المعرب والجامع المغرب عن فتاوى علماء إفريقية والأندلس والمغرب. خرجه جماعة من الفقهاء بإشراف محمد حجي. بيروت: دار الغرب الإسلامي، ١٩٨١ - ١٩٨٣. ١٣ ج.

٢ - الأجنبية

Books

Cook, M. «Activism and Quietism in Islam: The Case of the Early Murji'a.» in: Alexander S. Cudsi and Ali E. Hillal Dessouki (eds.). *Islam and Power.* London: Croom Helm, 1981.

Fierro, María Isabel. *La Heterodoxia en al-Andalus durante el periodo omeya.* Madrid: Instituto Hispano-Arabe de Cultura, 1987. (Cuadernos de Islamologia; 1)

——. «Mu'āwiya Ibn Ṣāliḥ al-Ḥaḍramī al-Ḥimṣī: Historia y leyenda.» in: Manuela Marín, María Luisa Avila and Luis Molina (eds.). *Estudios Onomástico-Biográficos de al-Andalus.* Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Instituto de Filología, Departamento de Estudios Arabes, 1988-1994.

——. «Religion.» in: Ramón Menéndez Pidal. *Historia de España fundada.* Dirigida por J. Ma Jover Zamora. Devoted to *Los Reinos de Taifas desde comienzos del s. XI hasta la conquista almorávide.* In Preparation.

Friedmann, Yohanan. *Prophecy Continuous: Aspects of Aḥmadī Religious Thought and Its Medieval Background.* Berkeley, CA: University of California Press, ©1989. (Comparative Studies on Muslim Societies; 3)

Goldziher, Ignac. «Mohammed Ibn Toumert et la théologie de l'Islam dans le Maghrib au XI[e] siècle.» dans: Abū 'Abdallāh Muḥammad Ibn 'Abdallāh Ibn Tūmart. *Le Livre de Mohammed Ibn Toumert, Mahdi des Almohades.* Texte arabe, accompagné de notices biographiques et d'une introduction par I. Goldziher. Alger: Pierre Fontana, 1903.

Ibn Ḥazm, Abū Muḥammad 'Alī Ibn Aḥmad. *Abenházam de Córdoba y su Historia crítica de las ideas religiosas.* Edited and translated by Miguel Asín Palacios. Madrid: Tip de la «Revista de Archivos», 1927-1932. 5 vols.

Ibn Ṭumlūs, Yūsuf Ibn Muḥammad. *Introducción al arte de la lógica*. Texto árabe y traducción española por Miguel Asín Palacios. Madrid, 1916.

Ibn Waḍḍāḥ, 'Abū Abd Allāh Muḥammad. *Tratado contra las innovaciones*. Edited and translated by María Isabel Fierro. Madrid, 1988.

Lévi-Provençal, Evariste. *Histoire de l'Espagne musulmane*. Nouv. éd. rev. et augm. Paris: Maisonneuve et Larose, 1950-1967. 3 vols.

López Ortiz, José. *La Recepción de la escuela malequí en España*. Madrid, 1931.

Mākkī, Maḥmūd 'Alī. *Ensayo sobre las aportaciones orientales en la España musulmana y su influencia en la formación de la cultura hispano-árabe*. [Madrid]: Impr. del Instituto de Estudios Islámicos, [1968].

Mas'ūd, Muhammad Khalid. *Islamic Legal Philosophy: A Study of Abū Isḥāq al-Shāṭibī's Life and Thought*. Islamabad: Islamic Research Institute, 1977.

Molina, Luis. «Lugares de destino de los viajeros andalusíes en el *Ta'rīj de Ibn al-Faraḍī*.» in: Manuela Marín, María Luisa Avila and Luis Molina (eds.). *Estudios Onomástico-Biográficos de al-Andalus*. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Instituto de Filología, Departamento de Estudios Arabes, 1988-1994.

Monroe, James T. (comp.). *The Shu'ūbiyya in al-Andalus; the Risāla of Ibn García and Five Refutations*. Introduction and notes by James T. Monroe. Berkeley, CA: University of California Press, 1970.

Muranyi, Miklos. *Materialien zur mālikitischen Rechtsliteratur*. Wiesbaden: Harrassowitz, 1984. (Studien zum Islamischen Recht; Bd. 1)

Turki, Abdel Magid. *Polémiques entre Ibn Ḥazm et Bāǧī sur les principes de la loi musulmane: Essai sur la littéralisme zahirite et la finalité malikite*. Alger: Société nationale d'édition et de diffusion, [1975]. (Etudes et documents)

Urvoy, Dominique. *Le Monde des ulémas andalous du V^e/XI^e au VII^e/XIII^e siècle: Etude sociologique*. Genève: Droz, 1978.

Periodicals

Aguadé, J. «Some Remarks about Sectarian Movements in al-Andalus.» *Studia Islamica*: vol. 64, 1986.

Benaboud, M. «El Papel político y social de los *'ulamā'* en al-Andalus durante el periodo de los Taifas.» *Cuadernos de Historia del Islam*: vol. 11, 1984.

Brunschvig, R. «Polémiques médiévales autour du rite de Mālik.» *Al-Andalus*: vol. 15, 1950.

Fierro, María Isabel. «Accusations of *Zandaqa* in al-Andalus.» *Quaderni di Studi Arabi*: vols. 5-6, 1987-1988.

——. «El Derecho mālikí en al-Andalus, ss. II/VIII-V/XI).» *Al-Qanṭara*: vol. 12, 1991.

——. «The Introduction of *Ḥadīṯ* in al-Andalus (2nd/8th - 3rd/9th Centuries).» *Der Islam*: vol. 66, no. 1, 1989.

——. «Los mālikíes de al-Andalus y los dos árbitros (*al-ḥakamān*).» *Al-Qanṭara*: vol. 6, 1985.

——. «La Polémique à propos de *raf' al-yadayn fī 'l-ṣalāt* dans al-Andalus.» *Studia Islamica*: vol. 65, 1987.

——. «Una refutación contra Ibn Masarra.» *Al-Qanṭara*: vol. 10, 1989.

—— and S. Faghia. «Un nuevo texto de tradiciones escatológicas sobre al-Andalus.» *Sharq al-Andalus*: vol. 7, 1990.

Kassis, H. E. «Muslim Revival in Spain in the Fifth/Eleventh Century: Causes and Ramifications.» *Der Islam*: vol. 67, 1990.

Lapidus, I. M. «The Separation of State and Religion in the Development of Early Islamic Society.» *International Journal of Middle East Studies*: vol. 6, 1975.

Lévi-Provençal, Evariste. «Le Malikisme andalou et les apports doctrinaux de l'Orient.» *Revista del Instituto Egipcio de Estudios Islámicos*: vol. 1, 1953.

Marín, Manuela. «Baqī b. Majlad y la introducción del estudio del *ḥadīṯ* en al-Andalus.» *Al-Qanṭara*: vol. 1, 1980.

Monès, Hussain. «Le Rôle des hommes de religion dans l'histoire de l'Espagne musulmane jusqu'à la fin du califat.» *Studia Islamica*: vol. 20, 1964.

Muranyi, Miklos. «Notas sobre la transmisión escrita de la *Mudawwana* en Ifrīqiya según algunos manuscritos recientemente descubiertos (Qairawāner Miszellaneen III).» *Al-Qanṭara*: vol. 10, 1989.

Pellat, C. «Ibn Ḥazm, bibliographe et apologiste de l'Espagne musulmane.» *Al-Andalus*: vol. 19, 1954.

Turki, Abdel Magid. «La Vénération pour Mālik et la physionomie du mālikisme andalou.» *Studia Islamica*: vol. 33, 1971.

Conferences

Fórneas, J. M. «Datos para un estudio de la *Mudawwana* de Saḥnūn en al-Andalus.» Paper presented at: *Actas del IV Coloquio Hispano-Tunecino*. Madrid: Instituto Hispano-Arabe de Cultura, 1983.

التصوف الأندلسي وبروز ابن عربي

كلود عدّاس[*]

عندما وصل الصوفي الأندلسي الشهير محيي الدين بن عربي إلى مصر سنة ٥٩٨هـ/ ١٢٠٠م واطّلع على سلوك متصوّفة الشرق وآدابهم تَمَلَّكَهُ شعور بخيبة أمل بلغت حدّ السّخط. سيحدّث معلّمه وصديقه الشّيخ عبد العزيز المهدوي، بعد سنتين، قائلاً: «فأوّل ما وصلت إلى هذه البلاد سألت عن [أتباع] هذه الطريقة المثلى، عسى أن أجد منهم نفحة الرّفيق الأعلى، فحُملت إلى جماعة قد جمعتهم خانقاه عالية البناء واسعة الفناء، فنظرت إلى مغزاهم المطلوب ومنحاهم المرغوب بتنظيف مرقّعاتهم بل مشهراتهم وترجيل لحاهم [. . .]. ويضيف قائلاً: ولقد لقيت بهذه البلاد من يلبس سراويل الفتيان ولا يستحي في ذلك من الرحمن، لا يعرف شروط السّنن والفرائض ولا يصلح أن يكون خديماً في المراحض»[١].

وإنه لموقف محيّر أن يقسو ابن عربي في حكمه على إخوانه المشارقة كلّ هذه القسوة، منذ الوهلة الأولى. ما الذي تعنيه كلّ هذه الحدّة اللاذعة المباغتة؟ هل علينا أن نرى فيها تعبيراً عن احتداد نزعته الإقليميّة الأندلسيّة أم حريٌّ بنا أن نعتبر ردّ فعله العنيف هذا تعبيراً عن اختلاف فعليّ بين أهل الصوفية بالمشرق والمغرب؟

لا بدّ أن نشير، في بداءة الأمر، إلى أن ابن عربي ليس أوّل ولا آخر أندلسيّ يعبّر عن استهجانه لما يتّسم به سلوك المشارقة الديني من فخفخة أحياناً. نذكر، مثلاً،

(*) أستاذة جامعية تُعد أطروحتها عن فكر ابن عربي سيرة مهمة لهذا الفيلسوف وللمكانة التي يحتلها فكره ومذهبه في الإطار الديني والثقافي الأوسع لعصره.

قام بترجمة هذا الفصل محمد لطفي اليوسفي.

(١) محيي الدين أبو بكر محمد بن علي بن العربي، **رسالة روح القدس في محاسبة النفس والمبادىء والغايات فيما تتضمنه حروف المعجم من العجائب والآيات**، حققه وقدم له عزة حصرية، طبعة مزيدة، منقحة، مصححة على نسخة عليها توقيع المؤلف بخطه (دمشق: مطبعة العلم، ١٩٧٠).

السخرية الجارحة التي توخّاها معاصره ابن جبير للتشهير في كتابه **الرحلة** بالنزعة الاحتفالية عند علماء المشرق والعُجْب الذي يظهرونه في أثوابهم وفي ألقاب العظمة الطنّانة التي ينتحلونها[٢].

يضاف إلى هذا، كي نكون صادقين كلّ الصدق، أن هذين الشاهدين المقتطعين من سياقيهما لا يمكن أن يعرضا بطريق شاملة لرأي ابن عربي المتنوّع في التصوّف بالمشرق. فلقد اعترف هو نفسه في هذه الصفحات ذاتها بأنه بالإمكان العثور على غنوصيّين حقيقيّين بالمشرق أيضاً. وعلى أية حال فإنه لن يتردّد، حالما استقرّ في المشرق، في تبنّي ممارسات متصوّفة المشرق كلما بدا له ذلك ضرورياً أو ملائماً. نحن إذن في نهاية التحليل، أمام سوء تفاهم سيتبدّد تدريجياً كلّما عمّق ابن عربي معارفه حول الصوفية بالمشرق.

لكن ابن عربي قيّم متصوّفة مصر معتمداً، بادىء ذي بدء، على تجربته الصوفية الذاتية التي عاشها في الغرب الإسلامي. غير أن لكلّ توجّه من هذين التوجّهين الصوفيين التقليديين، وإن جمعت بينهما الأسس العقائدية نفسها والأهداف ذاتها، شكلاً خاصاً وأساليب مميّزة.

ففي الغرب الإسلامي لا تزال الصحبة ممارسة غير مقنّنة ولم تصبح بعد مؤسسة ذات هيكلة محكمة إن قليلاً أو كثيراً. وهو ما ستنتهي إليه في نهاية القرن السادس الهجري/ الثاني عشر الميلادي ولا سيما في القرن السابع الهجري/ الثالث عشر الميلادي حيث سنشهد بالمشرق العربي عمليّة سنّ لنظام أكثر صرامة وأشد إحكاماً، سيطلق عليه لاحقاً اسم: «الطريقة».

وبإمكاننا، في هذه الفترة أيضاً، أن نلاحظ تفاوتاً واضحاً بين التصوّف المشرقي الذي دُفِع نتيجة أسباب متعددة إلى هذه الهيكلة التدريجية التي تجلّت بخاصة في تطوير طريقة عيش روحية جماعية لا أدلّ عليها من تعدّد الخانقاهات من ناحية، والتصوّف الأندلسي الذي ظلّ في أغلبه ممارسة فرديّة حرّة ومرنة، من ناحية أخرى. هذه الاختلافات في تصور الأولويات يمكن أن ينجرّ عنها سوء تفاهم متبادل يزيده تفاقماً ازدراء المشارقة للمغاربة. فلقد عاش ابن عربي هذه التجربة حال وصوله إلى القاهرة عندما أعلن له صوفي من إربل أن لا وجود لغنوصيين حقيقيين في الغرب[٣]. عندئذٍ حلّ السّخط مكان سوء التفاهم. لم يكن ابن الأندلس هذا ليسمح بتحقير من كانوا

---

(٢) Muḥyī' l-Dīn Abū Bakr Muḥammad Ibn 'Alī Ibn al-'Arabī, *Journeys,* translated by M. Gaudefroy-Demombynes (Paris, 1949), p. 344.

(٣) ابن العربي، المصدر نفسه، ص ٢٧.

في ما مضى من رحلته رفاقاً مشعّين ومرشدين عارفين.

لقد كان ابن عربي، في بادىء الأمر، أُوَيْسياً [نسبةً إلى التابعي الأسطوري أُوَيْس القَرَني] من أولئك الأشخاص الذين يتفتّق نموّهم الروحاني تلقائياً، ومن دون تدخّل أي مرشد من بني البشر. ففي سنّ الخامسة عشرة، لم يكن بجانب ابن عربي معلّم يرشده، حين باغته الله ودعاه إليه بكلّ عنف. وحين عبر الإشراقات الإلهية المثيرة المتناهية الخطورة لم يكن له من معين غير طاقته الذاتية وغير البركة التي كان يحيطه بها بعض الأنبياء ـ وبخاصة المسيح. غير أن ابن عربي اكتشف بعد هذا الانخطاف المباغت أن جماعة من العارفين بالله موجودون في الأندلس وعلى مرمى حجر من بيته. وهم رجال ونساء يمتلكون إشعاعاً روحانياً لا نظير له، يعجز حتّى بنو قومهم عن إدراكه.

وقع ابن عربي في دائرة سحر أرواحهم الكبيرة المتخفيّة وراء مظهرهم العادي البسيط فوالاهم ووضع نفسه في خدمتهم. وكانت تلك بداية مرحلة طويلة من الصحبة تعرّف خلالها على عدد كبير من المعلّمين الأندلسيين. وبعد انقضاء عشر سنوات، أي أثناء زيارته الأولى إلى المغرب سنة ٥٩٠هـ/ ١١٩٤م، أصبح ابن عربي رفيقاً لعدد من الصوفيين المغاربة الذين كان أغلبهم من مريدي أبو مَدْيَن. وأبو مدين هذا أندلسيّ الأصل.

ولئن كان بعض هؤلاء المعلمين المغاربة، ولا سيما الشيخ عبد العزيز المهدوي الذي كان ابن عربي يتردّد عليه في تونس، قد استطاعوا أن يضطلعوا بدور في تفتّقه الروحيّ فإن ذلك لم يكن سوى أمر عارض. ذلك أن ابن عربي كان قبل أن يلتقي بهم قد تشرّب تعاليم صوفيّة الأندلس والمثل الروحانية التي يجسّدونها.

ابتدأ ابن عربي مسيرته وليّاً «عصاميّاً»، فبدا كما لو أنه الوريث للتقاليد الصوفية الأندلسيّة التي ساهمت إلى حدّ كبير في تفتّقه الروحي وتكوينه الأدبي. لذلك علينا أن لا نغترّ بعمق التفرّد الذي تتسم به كتابات الشيخ الأكبر على عديد المستويات: فلئن كان أغلبها ثمرة تأمّلاته في وحدته، فإن أعماله مدينة إلى حدّ كبير لتعاليم أجيال من النسّاك المسلمين الذين جاءوا قبله سواء في المشرق أو في المغرب.

ومن هذا المنظور فإن قراءة **الفتوحات المكّية** تكتسب أهمية تعليمية أكثر مضاء. ذلك أن الإحالات العديدة على معلّمين من الماضي إنما تشير إلى أن المؤلّف كان قد اطّلع عليها ودرسها. كما تضعنا في حضرة بعدين أساسين من أبعاد العلاقة التي تربط ابن عربي بمن سبقه على الطريق من معلّمين.

والملاحظ من ناحية أن ابن عربي قد تأثر بتعاليم متصوّفة المغرب، ولا سيما الأندلسيين، أكثر ممّا تأثّر بمتصوفة المشرق. وهذا أمر يسهل تفهّمه. فعلى الرغم من

أن الإحالات على أعمال الغزالي والنّفري والحكيم الترمذي ليست نادرة، فإن نسبة حضورها أقلّ بكثير إذا ما قورنت بالمواضع التي يرجع فيها ابن عربي إلى تجربة المعلّمين الأندلسيين. وهي مواضع أقل كثيراً من الفقرات عن تجارب المعلمين الأندلسيين المنثورة بين الفصول الخمسمئة والستين التي تضمّها **الإشراقات المكيّة**. ومن ناحية أخرى تكشف لنا القراءة المتأنية لهذه النصوص أنّ انبهار ابن عربي بالتعاليم العقائدية لمعلّميه لم يكن يفوقه إلاّ انبهاره بالفضائل التي كانوا يجسّدونها.

والثابت، حسب الرأي الرائج بين المختصين، أن التراث الصوفي المحليّ الذي كان الشيخ الأكبر منشدّاً إليه إنما كان في بداية نشأته. فهم يذهبون إلى أن التصوف الأندلسي لم يظهر إلاّ في نهاية القرن الثالث للهجرة مع ابن مسرّة (٣١٩هـ/ ٩٣١م) ومريديه. ومن المؤكّد أن المصادر المتوفرة لنا الآن لا تشير إلى ظهور أي تيار صوفي متكامل سبق حركة ابن مسرة. لكن علينا ألا نركن للاستنتاجات المتعجّلة. فعدم وجود آثار مكتوبة لا يعني، بالضرورة، أن أرض إسبانيا كانت خالية من الأولياء حتّى ذلك الحين. فلولا شهادة ابن عربي هل كنّا سنعلم بوجود شمس الفقراء وصالح البربري والعديد من الأولياء الأندلسيين المرموقين، أولئك الذين لم تخلّد ذكرهم أية دراسة تاريخية ولم تشر إلى أسمائهم أية شاهدة قبر؟

وبالإضافة إلى ذلك، إنه لضرب من التهوّر أن نعتبر الأندلس عالماً مغلقاً على نفسه لا لشيء إلاّ لكونها واقعة جغرافياً على الطرف الغربي من العالم الإسلامي. والحال أن الحجّ كان في كل عام يتيح لهؤلاء المهمّشين من الأندلسيين والمغاربة فرصة حتّى يواكبوا دروس العلماء المشارقة عند مرورهم بمكّة، والاسكندرية، وبغداد، والقاهرة، والبصرة...، وهي البلدان الواقعة على الطريق الذي يتّبعه حجيج المغرب عادة في ترحالهم، بحثاً عن المعرفة. لذلك فإنه من المحتمل جدّاً، في هذه الحال، أن يكون العديد من هؤلاء البررة المهاجرين قد التقوا بصوفيين من أمثال السري السقطي (٢٥٣هـ/ ٨٦٧م) ومعروف الكرخي (٢٠٠هـ/ ٨١٥م)، وسهل التستري (٢٨٣هـ/ ٨٩٦م)، والجنيد (٢٩٨هـ/ ٩١٠م) أو ببعض مريديهم.

علينا أن نعترف، مع ذلك، أن هذه نقطة في تاريخ إسبانيا المسلمة لا تزال معتمة جداً، وهو أمر من شأنه أن يدفعنا إلى التعويل على التخمين والحدس. وإنه لمن الغريب ألا توجد إلى اليوم، على حدّ علمي، أي دراسة معمّقة تتناول مسألة العلاقة بين المشرق والمغرب في القرون الأولى التي تلت الفتح، ولا سيما مسألة انتشار تعاليم متصوّفة المشرق بالأندلس عن طريق الحجّ.

تتحوّل هذه الفجوة إلى عقبة كبيرة عندما نحاول أن نقوم ببحوث معمّقة حول مدرسة ابن مسرّة وأصولها. غير أن هذه العقبة، وما أكثر العوائق والعقبات، ليست وحدها التي تحول دون دراسة هذه الحركة الفكرية المعترف بأهميتها الفائقة في تاريخ

الأفكار بالأندلس. هذا ما يكشفه عمل مهم قام به جيمس موريس سنة ١٩٧٣. ومن المؤسف أن هذا العمل لم ينشر إلى الآن[٤]. وقد قام فيه بالتنقيب عن أغلب المصادر العربية والاستشراقية المتعلّقة بابن مسرّة الجبلي ومريديه كما قام بإحصائها. وكانت نتيجة هذا الجرد مفاجئة إلى حدّ ما: ثمّة مفارقة خطيرة بين الصورة التي يرسمها آسين بالاثيوس ومن جاء قبله لابن مسرّة ومدرسته، والمعلومات التي تحتوي عليها بالفعل المصادر التي يفترض أنهم قد استندوا إليها.

ومن اليسير أن نفسّر هذا التغاير: لقد استند المستشرقون في مقاربتهم لشخصية ابن مسرّة ومذهبه إلى قسم من **تاريخ الحكماء** للقفطي الذي عاش بعد الشيخ الجبلي بثلاثة قرون. لكن اسم ابن مسرّة يقترن في هذا التلخيص بـ «الباطنية» والكتابات الأفلاطونية الحديثة التي ينسبها العرب إلى أمبيدوكل وفيثاغور. والثابت أن إشارة القفطي هذه، قد اعتمدها دوزي في كتابه **تاريخ إسبانيا المسلمة**. وهي إشارة مستمدّة، كما سنرى، من سطر أورده صاعد (ت ٤٦٢هـ/ ١٠٧٠م) للتدليل على باطنية ابن مسرة. فهو يعدّه «رسولاً سريّاً للدعوة الفاطمية في إسبانيا»[٥]. أما غولدتسيهر فإنه يعتبر ابن مسرّة «مفكّراً حرّاً» أي معتزلياً إذ يجزم قائلاً: «إن الإسلام الإسباني في القرن الحادي عشر قد تمّ اختراقه سريعاً بحركة متستّرة للفكر الحرّ تسمّت المسريّة»[٦]. غير أن لا دوزي ولا غولدتسيهر تفطّن إلى الصلة القائمة بين المدرسة المسريّة والصوفية الأندلسية التي جاءت بعدها.

وسيحاول آسين بالاثيوس، بعد ذلك، أن يكشف عن هذه الصلة في دراسة ظهرت لأوّل مرة في مدريد سنة ١٩١٤ تحت عنوان «ابن مسرّة ومدرسته» (Aben Masarra y su escuela)، وهي دراسة لن نوفيها حقّها مهما حاولنا. فقد أثّرت هذه الدراسة بطريقة حاسمة ومستديمة في مقاربة المستشرقين للصّوفيّة الأندلسيّة. لذلك لا يزال العديد من الدراسات التي تتناول الصّوفيّة القروسطيّة يرتكز، إلى اليوم، على الطّرحين المركزيّين اللذين قدّمهما أسين في عمله هذا. مفاد الطرح الأول أن ابن مسرّة «وهو المسلم المعتزلي الباطني في الظاهر كان، داخل الإسلام الإسباني، نصيراً

---

(٤) James W. Morris, «A Reconsideration of the Primary Sources,» (1973) (Unpublished).
وقد أمدنا به مشكوراً.

(٥) Reinhart Pieter Anne Dozy, *Histoire des musulmans d'Espagne jusqu'à la conquête de l'Andalousie par les almoravides (711-1110)*, 2ème éd., 3 vols. (Leyde: E. J. Brill, 1932), vol. 2, pp. 127-128.

(٦) Abū 'Abdallāh Muḥammad Ibn 'Abdallāh Ibn Tūmārt, *Le Livre de Mohammed Ibn Toumert, Mahdi des Almohades*, texte arabe, accompagné de notices biographiques et d'une introduction par I. Goldziher (Alger: Pierre Fontana, 1903), pp. 66-69.

وداعية للنظام الافلوطيني شبه الامبيدوكيلي ونظريته المميّزة: تراتبية الجواهر الخمسي المسبوقة بالمادّة الرّوحيّة الأولى (Materia Prima)[٧]. ومفاد الثاني أن المذهب الصوفي الأندلسي الذي تلا ابن مسرّة بدءاً بإسماعيل الرّعيني وصولاً إلى ابن عربي مروراً بابن العريف وابن قسيّ إنما هو استمرار لمدرسة ابن مسّرة التي نبع منها.

ولئن ظلت ثاني هاتين الفرضيتين التي طرحها أسين مقبولة من جهة كونها أمراً بديهياً كما سنرى، فلقد تمّ، بالمقابل، التشكيك بكل عنف في الفرضية الأولى ولا سيما من قبل الأستاذ شتيرن[٨]. فلقد كان من السهل على هذا الأخير أن يطعن في الحجج المقدّمة في «ابن مسرّة ومدرسته» لأنها إنما ترتكز على اعتراف الكاتب نفسه حول *«mezquinas fuentes»* المصادر الفقيرة[٩]. هذه المصادر الفقيرة، ماذا تقول لنا عن ابن مسرّة؟ وأهم النقاط التي نستخلصها منذ تأريخ ابن الفرضي (ت ٤٠٣هـ/ ١٠١٢م)[١٠]، ومقتبس ابن حيان (ت ٤٦٩هـ/ ١٠٧٦م)[١١] في ما يخصّ السيرة الذاتية لابن مسرّة هي ما يلي:

ولد ابن مسرّة في قرطبة سنة ٢٦٩هـ/ ٨٨٣م، في عهد الأمير الأموي محمد بن عبد الرحمن. وكان أبوه عبد الله بن مسرّة رجلاً متعلّماً روى الحديث. وكان يتمتّع، حسب ما يقول الكاتب نفسه، بشهرة كبيرة في مكّة. وقد تمّ ذكر أربعة من تلاميذه في **تاريخ علماء الأندلس** لابن الفرضي[١٢]. وقد أقام في المشرق مرّتين ولا سيما بالبصرة حيث لا بدّ أنه تردّد على أوساط المعتزلة. ومن البديهي أن معاصريه لم يكونوا

---

(٧) Miguel Asín Palacios, «Abenmasarra y su escuela: Orígenes de la filosofía hispano-musulmana,» in: Miguel Asín Palacios, *Obras escogidas* (Madrid, 1946-), vol. 1, p. 113.

(٨) Samuel Miklos Stern, «Ibn Masarra, Follower of Pseudo-Empedocles: An Illusion,» paper presented at: *Actas do IV Congresso de Estudos Arabes e Islámicos* (Coimbra-Lisbon, 1968; Leiden, 1971), pp. 325-339.

(٩) Asín Palacios, Ibid., p. 113.

(١٠) Abū'l-Walīd 'Abd Allāh Ibn Muḥammad Ibn al-Faraḍī, *Historia virorum doctorum Andalusiae* (Dictionarium biographicum) ad fidem codicis Tunicensis arabice nunc primum edidit, indicibus additis, Franciscus Codera, Bibliotheca arabico-hispana; t. 7-8, 2 vols. (Matriti: In typographia La Guirnalda, 1891-1892),

قارن اللمحة الخاصة بابن مسرة رقم (١٢٠٢) وتلك الخاصة بوالده رقم (٦٥٠).

(١١) أبو مروان حيان بن خلف بن حيان، **المقتبس من أنباء أهل الأندلس**، تحقيق ب. شلميطا، ف. كوريتي وم. صبح (مدريد، ١٩٧٩)، ص ٢٠ ـ ٣٦. انظر أيضاً بالعلاقة مع ملاحظات ابن الفرضي وابن حيان: Miguel Cruz Hernández, «La Persecución anti-masarrī durante el reinado de 'Abd al-Raḥmān al-Nāṣir li Dīn Allāh según Ibn Ḥayyān,» *Al-Qanṭara*, vol. 2 (1981), pp. 52-67.

(١٢) Ibn al-Faraḍī, Ibid., nos. (306), (1068), (895) and (1216).

ليستسيغوا اطلاقاً الأهمية التي كان يوليها لدروس كانوا يعتبرونها، وقتئذٍ، مشبوهة بعض الشيء، فاتهموه بكونه يشيع أفكار المعتزلة. بيد أن تسمية معتزلة كانت تطلق وقتها، مثلما يلاحظ ج. موريس، على ميدان واسع من الأفكار الفقهية والفلسفية التي تُعدُّ مشبوهة لأنها ما كانت تنضوي داخل الإطار الأصولي الصارم للصفوية المالكية. لكن تهمة الانتماء إلى مدرسة المعتزلة التي ألحقت بابن مسرّة وبمن حفّوا به بدءاً بوالده، يجب ألا تؤخذ بحرفيتها.

فعندما توفي عبد اللّه بن مسرّة سنة ٢٨٦هـ/ ٨٩٩م أثناء إقامته الثانية في البقاع المقدّسة كان ابنه محمد بن عبد اللّه بن مسرّة يبلغ من العمر خمس عشرة سنة. وابن الفرضي يلحّ على أن ابن مسرّة قد تتلمذ، بتوجيه من والده، على يد محمد بن وضّاح والخشني. والثابت أن هوية الفقيه الأول من هذين الفقيهين لا تطرح أي إشكال. ذلك أن محمد بن وضّاح (ت ٢٨٧هـ/ ٩٠٠م) يعتبر من أوّل ممثلي المالكية الأندلسية وأهمهم، وقد لعب دوراً مهمّاً في تطوير علوم الحديث بالأندلس. ويذهب ابن الفرضي إلى أنه قد أخذ العلم، أثناء إقامته الثانية بالمشرق، على يد مئة وخمسة وسبعين معلّماً في بغداد والقاهرة ودمشق.. الخ[١٣]. والفضل إنما يرجع له ولبقيّ بن مخلد[١٤] في جعل الأندلس داراً للحديث، حسب ابن فرحون[١٥]. ومما يثير الإعجاب أيضاً أنه كان زاهداً كبيراً، ويلحّ ابن الفرضي على أن إقامته الأولى في المشرق سنة ٢١٨هـ/ ٨٣٣م لم تكن الغاية منها السعي للإلمام بالحديث، بل كان الهدف من ورائها هو الزهد والرغبة في الالتقاء بعُبّاد الله.

لذلك، فإنه من الممكن، بل إنه من المحتمل جدّاً، أن يكون قد قابل أثناء هذه السياحة متصوّفة مشارقة مثل ذي النون (٢٤٥هـ/ ٨٥٩م)، وسري السقطي (٢٣٥هـ/ ٨٧٦م)، وبشر الحافي (٢٢٧هـ/ ٨٤١م) أو البعض من مريديهم. ومهما يكن من أمر، فإننا نلاحظ أن تعليمه لم يقتصر على الحديث فحسب، فقد كان يميل إلى إيراد حكايات الأولياء، وهذا ما يقرّه كاتب **الديباج** إذ يقول: «لم يختلف أحد من شيوخنا في أن ابن وضّاح كان معلّم أهل الأندلس العلم والزهد».

---

(١٣) المصدر نفسه، رقم (١١٣٦). انظر أيضاً: ن. معمر، **محمد بن وضاح القرطبي مؤسس مدرسة الحديث بالأندلس مع بقيّ بن مخلد** (الرباط، ١٩٨٣).

(١٤) انظر حول ذلك: Manuela Marín, «Baqī b. Majlad y la introducción del estudio del *ḥadīṯ* en al-Andalus,» *Al-Qanṭara,* vol. 1 (1980), pp. 165-208, and María Isabel Fierro, «The Introduction of *Ḥadīth* in al-Andalus (2nd/ 8th - 3rd/9th Centuries),» *Der Islam,* vol. 66, no. 1 (1989), pp. 68-93.

(١٥) برهان الدين ابراهيم بن علي بن محمد بن فرحون، **الديباج المذهب في معرفة أعيان علماء المذهب** (بيروت، [د.ت.])، ص ٢٠٤ ـ ٢٤١.

إن هذه المعلومة تثير من جديد مسألة تأثير متصوّفة المشرق في ابن مسرّة. وهذا التأثير أعمق، في رأيي، من ذاك الذي يمكن أن تكون شبه الإمبيدوكلية أو الأقنية التي سلكها هذا التقليد الشرقي إلى الأندلس قد أحدثته في ابن مسرّة. ولعله من حقّنا أن نعدّ ابن وضّاح أحد هذه الأقنية الممكنة.

أما بالنسبة إلى «الخشني» فيُحتَمل أن يكون محمد بن عبد السلام الخشني (٢٨٦هـ/ ٨٩٩م)، وهو بدوره راوية كبير من رواة الحديث ومؤلّف للعديد من الشروح في هذه المادة[١٦]. يحدّثنا النباهي الذي خصّص له فقرة طويلة في كتاب **المرقبة العليا**[١٧] أنه رفض رفضاً قطعياً أن يشغل مركز قاضي جيّان الذي حاول الأمير الأموي أن يجبره على قبوله. وقد عرّض بذلك حياته للخطر. هل علينا أن نفهم هذا الرفض لمنصب تشريفي علامة زهد؟ ربّما. وعلى أية حال فإننا نلاحظ أنه قد قضّى بالمشرق وقتاً طويلاً هو الآخر.

وفي هذا الخصوص يجب ملاحظة أن شمس الدين القرطبي (ت ٦٧١هـ/ ١١٧٣م) ينقل في كتابه الشهير **التذكرة** عن **كتاب التبيين** لابن مسرة حديثاً عن يوم القيامة، نقله ابن مسرّة بدوره عن والده وابن وضاح[١٨]. لقد تلقّى ابن مسرّة الفقه، وبخاصة الحديث، عن والده وعن هذين العالمين. غير أن والده، وقد كان متّهماً، كما قلنا، بالانتماء إلى المعتزلة، لا بدّ أن يكون قد أطلعه على حقول معرفة أقلّ تقليدية. هل احتوت المكتبة التي أورثها ابنه على كتب «مشبوهة»؟ وإشارة ابن الفرضي إلى هذه التركة تكشف أن الكتب كانت لافتة للانتباه سواء من جهة نوعيتها أو من حيث عددها[١٩].

ومن جهة أخرى، من المحتمل أن يكون ابن مسرّة قد تعرّف على تقاليد التنسّك المشرقي بله التصوّف المشرقي بواسطة محمد بن وضّاح أو بواسطة الخشني، الذي أقام

---

(١٦) Ibn al-Faraḍī, *Historia virorum doctorum Andalusiae*, no. (1135).

انظر أيضاً: Fierro, Ibid., pp. 82-83.

وهذه الدراسة تحيل القارىء على عملها الآخر: María Isabel Fierro, *La Heterodoxia en al-Andalus durante el periodo omeya*, Cuadernos de Islamologia; 1 (Madrid: Instituto Hispano-Arabe de Cultura, 1987),

والتي، مع الأسف، لم أرجع إليها.

(١٧) أبو الحسن علي بن عبد الله بن محمد النباهي، **تاريخ قضاة الأندلس**... [أو] **كتاب المرقبة العليا فيمن يستحق القضاء والفتيا** (بيروت، ١٩٨٣)، ص ١٣ ـ ١٤.

(١٨) شمس الدين أبو عبد الله محمد بن أحمد القرطبي، **التذكرة في أحوال الموتى وأمور الآخرة**، تحقيق أحمد حجازي السقا، ٢ ج في ١ (بيروت: المكتبة العلمية، ١٩٨٢)، ص ٣٤١.

(١٩) Ibn al-Faraḍī, *Historia virorum doctorum Andalusiae*, no. (650).

خمساً وعشرين سنة بالمشرق.. وهذه جزئية لا يمكن تجاهلها عندما نتمثّل المكانة التي كان الزهد يحظى بها في تعليمه وفي طريقة عيشه وطريقة عيش تلاميذه من الجيل الأول.

إن جميع الأشخاص الذين ترعرع ابن مسرّة بينهم كانوا قد أقاموا في المشرق ودرسوا فيه. وبالتالي، فقد كانوا على اتصال مباشر أو غير مباشر بمختلف المذاهب الصوفية والكلامية والفلسفية التي كانت تروج في هذه البقعة من العالم الإسلامي. وابن مسرّة إنما اتبع خطى أسلافه وسافر إلى المشرق مرّتين. وأثناء هاتين الزورتين، ويبدو أن إحداهما قد طالت سنوات عديدة، أتيحت له فرصة التردّد على المتصوّفة وتعميق معرفته بمذهبهم. ولعله قد تواصل مع تلامذة سهل التستري. فتحليل **كتاب الحروف** يضعنا، كما سنرى، أمام اقتباسات عديدة من مصنّف التُّستري في علم الحروف.

ويُصرّ ابن الفرضي وابن حيّان، أن ابن مسرّة قد عاشر في المشرق فقهاء ومعتزلة. لكن هذه المعلومة إنما صدرت عن ابن مسلمة وهو يعتبر من أعداء الشيخ الجبلي وممّن يكيدون له وهذا ما يتجلّى من نبرته الطافحة بالرغبة في الإيذاء. وابن مسلمة نفسه يلحّ عن أن ابن مسرّة قد اتّهِم بالزندقة واضطّر للفرار إلى المشرق[٢٠]. ويضيف قائلاً: «إن ابن مسرّة حين عاد إلى الأندلس كان يمثّل دور الرجل التقيّ الورع، وقد خدع سلوكه هذا العديد من الناس الذين أخذوا يترددون عليه ويستمعون إليه. غير أنه ما إن كشف عن عقيدته الشنيعة وطرح أفكاره بصورة بيّنة حتّى انفضّ من حوله كل مَن كان يتحلّى بالذكاء أو بالعلم ولم يبق معه إلاّ الجهلة».

ولقد وقعت الإشارة في **التكملة** لابن الأبار[٢١] إلى أن أحد عشر نفراً واصلوا التتلمذ على الشيخ الجبلي. صحيح أن ابن الأبار جاء بعد ثلاثة قرون من عصر ابن

---

(٢٠) حول ذلك، انظر: Cruz Hernández, «La Persecución anti-masarrī durante el reinado de ʻAbd al-Raḥmān al-Nāṣir li Dīn Allāh según Ibn Ḥayyān»; María Isabel Fierro, «Accusations of ‹Zandaqa› in al-Andalus,» *Quaderni di Studi Arabi,* vols. 5-6 (1987-1988), pp. 255-256, and

النباهي، **تاريخ قضاة الأندلس... [أو] كتاب المرقبة العليا فيمن يستحق القضاء والفتيا**، ص ٧٨ و٢٠١.

(٢١) أبو عبد الله محمد بن عبد الله بن الأبار، **التكملة لكتاب الصلة**، تحقيق عزت العطار الحسيني (القاهرة، ١٩٥٥)، الأرقام (٨)، (١٧)، (٥٢٩) - (٥٣٠) و(٣٦٢)، وAbū ʻAbd Allāh Muḥammād Ibn ʻAbd Allāh Ibn al-Abbār, *Complementum librl Assilah* (Dictionarium biographicum) ab Aben al-Abbār scriptum: partem, quae superest, ad fidem codicis Escurialensis arabice nunc primum edidit, indicibus additis, Fransiscus Codera et Zaydin, Bibliotheca arabico-hispana; t. 5-6, 2 vols. (Matriti: Apud J. de Rojas, 1886-1889), nos. (113), (186), (326), (347), (339), and notes (281) and (389).

مسرّة ولكن معلوماته تستند إلى كتاب بعنوان **كتاب أخبار ابن مسرّة وأصحابه**[٢٢]، وهو كتاب لا يذكره أي مصدر آخر حسب علمي.

إن دراسة هذه النبذات الواردة عن حياته تبين أن تسعة من مريديه كانوا من قرطبة وهو أمر غير مفاجيء البتة. بينما أربعة منهم كانوا قد جاءوا من طليطلة. وإلى جانب ذلك رافقه أربعة من مريديه إلى الحجّ. يذكر واحد منهم في هذا الخصوص أن ابن مسرّة حين وصل المدينة زار بيت ماريا (زوجة الرسول القبطية) وسجّل بدقّة مقاسات احدى غرفتي المبنى وتخطيطه[٢٣] وعندما عاد إلى الأندلس بنى بيتاً مماثلاً له تمام المماثلة. لا بدّ من الإشارة هنا إلى أن ابن الأبّار هو أول كاتب يذكر المعبد الموجود في الجبل والذي سيلجأ إليه ابن مسرة[٢٤]. ولا نجد في المصادر إشارة حول سر جاذبية بيت ماريا بالذات بالنسبة إلى ابن مسرة خلافاً لغيره من الأمكنة التي ارتادها الرسول، إلا أن م. فييرو تشير إلى أن المؤلفين يربطون ما بين ذلك التصرف المقلق وطريقة «اتباع آثار النبي»، وهو تصرف استنكره استاذه ابن وضاح[٢٥]. كما نلاحظ في النهاية أن أغلب الأشخاص الذين التفّوا حول ابن مسرّة قد تمّت الإشارة إليهم باعتبارهم نسّاكاً. لذلك تتكرّر كلمات مثل ناسك، وورع، وزاهد، حين يصف ابن الأبار تلاميذ ابن مسرّة. وممّا يزيد الأمر أهمية أن هذه الصفات الحافّة تختفي من فصول **تأريخ** ابن الفرضي التي عنيت بسيرة التلاميذ من الجيل الثاني[٢٦].

فيمَ تتمثّل هذه «العقيدة الشنيعة» التي جعلت محاور ابن الفرضي يستشيط غيظاً؟ ثمّة أمر لا بدّ من ملاحظته منذ الوهلة الأولى: إن التأويلات التي قدّمها الكتّاب العرب متضاربة تضارباً يصل حدّ التناقض. فصاعد[٢٧] يليه القفطي[٢٨] وابن أبي

---

(٢٢) ابن الأبار، المصدر نفسه، رقم (٨).

(٢٣) لمزيد من التفاصيل حول هذا البيت المعروف بـ «مشربة أم ابراهيم»، انظر: «Māriya,» dans: *Encyclopédie de l'Islam*, 2ème éd., 6 vols. parus (Leyde: E. J. Brill, 1960-).

(٢٤) Ibn al-Abbār, *Complementum libri Assilah*, no. (339).

انظر أيضاً: أبو العباس أحمد بن محمد المقري، **نفح الطيب من غصن الأندلس الرطيب**، تحقيق إحسان عباس، ٨ ج (بيروت: دار صادر، ١٩٦٨)، ج ٢، ص ٣٥٤.

(٢٥) María Isabel Fierro, «Una refutación contra Ibn Masarra,» *Al-Qanṭara*, vol. 10 (1989), pp. 273-275.

(٢٦) Ibn al-Abbār, Ibid., nos. (897), (127), (1329), (179), (434), (54), (1359) and (834).

(٢٧) أبو القاسم صاعد بن أحمد بن صاعد الأندلسي، **كتاب طبقات الأمم**، تحقيق الأب لويس شيخو (بيروت: المطبعة الكاثوليكية، ١٩١٢)، ص ٢٠ ـ ٢١؛ ترجمة بلاشير (Blachère) (باريس، ١٩٣٥)، ص ٥٨ ـ ٦٠.

(٢٨) أبو الحسن علي بن يوسف القفطي، **تاريخ الحكماء: وهو مختصر الزوزني المسمى بالمنتخبات الملتقطات من كتاب إخبار العلماء بأخبار الحكماء** (ليزيغ: ديتريخ، ١٩٠٣)، ص ١٦ ـ ١٧.

أصيبعة (ت ٦٦٨هـ/ ١٢٧٠م)[٢٩] يقدّمون ابن مسرّة على أنه «فيلسوف باطني» مأخوذ بالفلسفة شبه الإمبيدوكلية، بينما ينسب إليه الحميدي (ت ٤٨٨هـ/ ١٠٩٥م) «إشارات صوفية»[٣٠]. أما ابن الفرضي، وابن حيان[٣١] فيعزوان إليه أفكاراً معتزلية ويذهبان إلى أنه يحبذ حرية الإرادة ويؤمن بالثواب والعقاب وينكر الشفاعة، وأنه يجزم مثلهم بأن العلم الإلهي حادث ومخلوق[٣٢]. وكان هذا رأي ابن حزم (ت ٤٥٦هـ/ ١٠٦٤م) ويورد كاتب **الفصل** اشارات نفيسة حول «المسريّة» وعصرها والانشقاقات التي أحدثتها أطروحات اسماعيل الرعيني في صميمها. لقد كان هذا الأخير يعتبر نفسه خليفة الشيخ الجبلي والشارح المؤتمن على تصانيفه (يقال إنه نصّب نفسه إماماً وطالب مريديه بدفع الزكاة). وكان يلحّ بخاصة على أن العرش هو الذي يسيّر العالم، لأن الله أسمى من أن يمارس الأفعال «كان ينسب هذه النظرية إلى ابن مسرّة مدلّلاً على ذلك بمقاطع من كتبه». وكان الرعيني يقول للذين ينكرون عليه هذا التأويل: «إنكم لم تفهموا ما أراد الشيخ قوله»[٣٣]. وبالاضافة إلى ذلك كان الرعيني يؤمن بإمكانية اكتساب النبوّة مستنداً في ذلك على أقوال ابن مسرّة، وهي أقوال يجزم ابن حزم بأنها وردت في كتبه فعلاً[٣٤].

والراجح أن مؤلفات ابن مسرّة ثلاثة: **كتاب التبصرة** الذي ذكره ابن الأبّار، و**كتاب الحروف** الذي يشير إليه ابن عربي في العديد من المرّات، و**كتاب توحيد الموقنين**، الذي ذكره ابن المرأة[٣٥]، وهو صوفي أندلسي معاصر لابن عربي. وقد عثر الدكتور كمال ابراهيم جعفر على الكتاب الأول والكتاب الثاني ونشرهما سنة ١٩٧٨ ففكّ بهذا الصنيع حشداً من ألغاز وحسم خلافات عديدة[٣٦].

---

(٢٩) أبو العباس أحمد بن القاسم بن أبي أصيبعة، **عيون الأنباء في طبقات الأطباء** (غوتنغن، ١٨٨٤)، ص ٣٢ ـ ٣٣.

(٣٠) أبو عبد الله محمد بن فتوح الحميدي، **جذوة المقتبس في ذكر بلاد الأندلس: أسماء رواة الحديث وأهل الفقه والأدب وذوي النباهة والشعر**، قام بتصحيحه وتحقيقه محمد بن تاويت الطنجي، من تراث الأندلس؛ ١ (القاهرة: مكتب نشر الثقافة الإسلامية، [١٩٥٢])، ص ٥٨ ـ ٥٩، رقم (٨٣).

(٣١) حول ذلك انظر: E. Tornero, «Notas sobre el pensamiento de Abenmasarra,» *Al-Qanṭara,* vol. 6 (1985), pp. 503-506.

(٣٢) أبو محمد علي بن أحمد بن حزم، **الفصل في الملل والأهواء والنحل** (القاهرة، ١٩٠٣)، ج ٤، ص ١٩٨ ـ ٢٠٠، انظر أيضاً ج ٤، ص ٨٠ وج ٢، ص ١٢٨ ـ ١٢٩.

(٣٣) المصدر نفسه، ج ٤، ص ١٩٩.

(٣٤) المصدر نفسه.

(٣٥) Louis Massignon, ed., *Recueil de textes inédits concernant l'histoire de la mystique en pays d'Islam,* collection de textes inédits relatifs à la mystique musulmane; t. 1 (Paris: Librairie orientaliste Paul Geuthner, 1929), p. 70.

(٣٦) ابن مسرة: «كتاب الحروف،» تحقيق كمال ابراهيم جعفر، ص ٣١١ ـ ٣٤٤، و«كتاب الاعتبار،» ص ٣٤٦ ـ ٣٦٠، في: **من قضايا الفكر الإسلامي** (القاهرة، ١٩٧٨).

فلقد تبينّ على إثر عمليّة النشر هذه أن **كتاب التبصرة** يحمل في الحقيقة عنوان **كتاب الاعتبار**. وكلمة اعتبار هي الكلمة التي يستعملها كلّ من الفارابي واخوان الصفاء وابن سينا وآخرون لنعت المنهج الاستقرائي. وابن مسرّة يعمد في مؤلّفه الذي يحمل العنوان نفسه إلى التدليل على أن الاعتبار والوحي يؤدّيان عبر مسالك متغايرة إلى القناعات ذاتها. فالاعتبار في نظر ابن مسرّة إنما يتمثّل في استعمال العقل لتبينّ إشارات الله والتسامي درجة فدرجة حتّى إدراك التوحيد. فالعالم كلّه، كما يقول، إنما تُشكِّل «مخلوقاته وإشاراته سلّماً عليه يرتقي الذين دأبوا على درب الاعتبار لبلوغ ذرى إشارات الله»[٣٧]. ويبدو لي أن إيراد كلمة اعتبار في عنوان الكتاب وداخله إنما يرجع إلى كون مفهوم الاعتبار هو الاسم الحركي للفعل الذي يريد ذكره في العديد من الآيات القرآنية التي يخاطب الله فيها البشر. (سورة آل عمران: ١٣؛ يوسف: ١١١؛ النحل: ٦٦؛ المؤمنون: ٢١... الخ) ومن الواضح أن المهمّة التي آلى ابن مسرّة على نفسه أن ينجزها إنما تتمثل في إبانة وصية إلهية. فالقرآن، حسب ما يؤكّد لنا ابن مسرّة، إنما يدعونا بوضوح في مواضع عديدة إلى استعمال هذه الملكة والاعتبار من علامات الخلق، ولا سيما عندما «قال في أوليائه المستبصرين: **﴿ويتفكّرون في خلق السموات والأرض ربّنا ما خلقت هذا باطلاً﴾** سورة آل عمران: ١٩١»[٣٨]. هذه الإشارة الرصينة إلى الأولياء ترفع كل التباس: فالعملية الفكرية التي يدعونا إليها ابن مسرّة تختلف نوعياً عن تفكير الفلاسفة. فهي عبارة عن جنس من التأمّل يقود حسب رأيه إلى البصيرة (يوسف: ١٠٨) (لقد أطلعتهم الفكرة على البصيرة)[٣٩]، وبالتالي إلى التعرّف على الله الواحد: «فإذا فكّروا أبصروا، وإذا أبصروا وجدوا الحقّ واحداً على ما حكت الرسل عليهم السلام»[٤٠]. وبهذه الطريقة فإن الاعتبار يمكّن من فكّ مغالق العالم لأن «العالم كله كتاب حروفه كلامه»[٤١] ويؤيّد كلام الرسل، بينما الاعتبار يتبع اتجاهاً معاكساً منطلقاً من العالم المنكشف ليبلغ العالم العلوي في حين أن النبوءة تصدر من الأعلى ماضية نحو الأسفل فيلتقي كلاهما عند النتيجة ذاتها[٤٢].

لا بدّ أن مثل هذه المقرّرات ما كانت لتحظى بقبول الفقهاء في مناخ ذلك العصر. ورغم ذلك فقد انفصل ابن مسرّة تمام الانفصال عن الفلاسفة الذين لم يكن

---

(٣٧) ابن مسرة، «كتاب الاعتبار،» ص ٣٥٠.

(٣٨) المصدر نفسه، ص ٣٤٤.

(٣٩) المصدر نفسه. لربما يبين تكرار مفهوم البصيرة أن هذا المؤلف قد شاع تحت عنوان كتاب التبصرة. انظر في هذا المجال: Ibn al-Abbār, *Complementum libri Assilah*, no. (113).

(٤٠) المصدر نفسه، ص ٣٥٠.

(٤١) المصدر نفسه، ص ٣٤٦.

(٤٢) المصدر نفسه، ص ٣٥٠ ـ ٣٥١.

الاعتبار لديهم يتّبع نيّة مستقيمة «فأخطأوه، وفصلوا عنه، فتاهوا في الترّهات التي لا نور فيها»[٤٣]. وبالمقابل نراه يؤكّد في **كتاب الحروف** أن الفلاسفة وحكماء الأمم الضالّة قد توصلوا دون عون النبوّة إلى إدراك التوحيد[٤٤]. ومّما لا شكّ فيه أن ابن مسرّة يفصل بين التفكير المجرّد عند الفلاسفة ويعتبره مؤدّياً إلى التّهلكة، والاعتبار عند الحكماء من أمثال أفلاطون ويعدّه موصلاً إلى معرفة الله.

لا بدّ من الإلحاح على أن هذا الموقف يتطابق مع مواقف العديد من المتصوّفة ولا سيما موقف ابن عربي[٤٥]. غير أنه حريّ بنا أن نلاحظ هنا أن هذا الإلحاح على أهمية الاعتبار إنما جسّد في الإسلام أحد أهم تجليات ما يمكن أن نسمّيه «طريقاً صوفية حكيمة» وهي التي سيبلورها ابن طفيل في ما بعد في كتابه **حيّ بن يقظان**. ورغم أن ابن عربي لا يشير أية إشارة مؤيدة لابن طفيل أو معادية له، فإنه يعترف بشرعية طريق الحكماء هذه. وهي طريق تستلزم ضرباً من التقشّف القبلي الصارم قصد إزاحة «الحجب» المتأصّلة في الطبيعة البشرية. لكنه يعدّها منقوصة إن هي لم تكتمل بالاعتقاد في الكشف[٤٦].

أما الكتاب الثاني لابن مسرّة فإنه معنون على وجه الدقة **رسالة خواصّ الحروف وحقائقها وأصولها** ويتناول موضوع دلالة النورانيات وتأويلها وهي الحروف الأربعة عشر المفردة التي تفتتح بها بعض آيات القرآن. نحن، إذن، إزاء مؤلّف باطني بامتياز يتنزّل داخل أشد التقاليد العرفانية أصولية في الإسلام. فلقد ألهم علم الحروف[٤٧]، من جهة كونه جوهر العلوم العرفانية التي لا اقتدار عليها إلا لصفوة الأولياء، تيارين تأويليين كبيرين في الإسلام. أولهما يستلهم التراث اليوناني وأشهر من يمثّله هو من دون شكّ جابر بن حيان[٤٨]، ومداره النهل من المعارف ذات الطابع الكوسمولوجي

---

(٤٣) المصدر نفسه، ص ٣٥٧.

(٤٤) ابن مسرة، «كتاب الحروف،» ص ٣١٥.

(٤٥) محيي الدين أبو بكر محمد بن علي بن العربي، **الفتوحات المكية** (القاهرة: بولاق، ١٣٢٩ هـ)، ج ٢، ص ٥٢٣.

(٤٦) المصدر نفسه، الفصل ٧٣، المسألتان ١٢ ـ ١٣.

(٤٧) في ما يتعلق بعلم الحروف في الإسلام وعند ابن العربي بشكل خاص، انظر التحليل الجيد الذي قام به د. غريل في: D. Gril, «La Science des lettres,» dans: Muḥyī 'l-Dīn Abū Bakr Muḥammad Ibn 'Alī Ibn al-'Arabī, *Les Illuminations de la Mecque,* bibliothèque de l'Islam, textes (Paris: Sindbad, ©1988), pp. 385-487.

(٤٨) في ما يخص جابر بن حيان، انظر: Paul Kraus, *Jābir Ibn Ḥayyān, contribution à l'histoire des idées scientifiques dans l'Islam* (Le Caire, 1943), et Jābir Ibn Ḥayyān, *Dix traités d'alchimie: Les Dix premiers traités du livre des soixante-dix,* présentés, traduits de l'arabe et commentés par Pierre Lory, bibliothèque de l'Islam, textes (Paris: Sindbad, ©1983).

والخيمياوي والتنجيمي كذلك. أما الثاني، وهو ينبع من التصوّف، فيعتبر علم الحروف أسهل طريق تمكّن من التوصّل إلى معرفة الحقائق الماورائية. ضمن هذا المنظور الثاني يندرج تأويل ابن مسرّة، وهو يعتمد في العديد من النقاط على **كتاب الحروف** لسهل التستري(٤٩) ويحيل عليه مرات عديدة(٥٠).

لا يقف هذا النص عند تبيان الكيفية التي بموجبها يرتبط ابن مسرّة بتقاليد الصوفية فحسب، وهذا لا يعني بالنتيجة أنه من المستحسن أن نقارب مذهبه وحركته ضمن هذا الاطار، بل يكشف أيضاً أنه كان رأساً من رؤوس ممثّلي هذه التقاليد ورائد التصوف الأندلسي الذي سيبلغ ذروته بعد قرنين ونصف من الزمان على يد ابن عربي. وأقلّ ما يمكن أن يقال في النهاية إن تأثير شبه الامبيدوكلية والأفلاطونية الجديدة عموماً في ابن مسرّة لا يبدو جليّاً في هذين الكتابين بل إنه لمن البيّن أن تأثير سهل التستري كان أشدّ من ذينك التيارين.

كيف نفسّر، والحال هذه، الآراء المتضاربة حول الشيخ الجبلي ومذهبه الذي يدمجه البعض في الفلسفة ويلحقه البعض الآخر بالتصوف؟(٥١). لا شك أن هذا الاختلاف في التلقّي إنما يرجع إلى تباين السجلات اللغوية المعتمدة في الكتابين. إن القراءة السطحية لكتاب **الاعتبار** حيث لا تتراءى المفاهيم الخاصة بالصوفية إلا من خلال السطور، قد يقود إلى اعتبار صاحبه فيلسوفاً أكثر منه متصوفاً. في حين أن قراءة المقالة المتعلّقة بأسرار الحروف المفردة تكشف لنا عن معلّم في التصوف ومؤوّل بارع. وبالإضافة إلى ذلك فإن بعض الإشارات لدى ابن حزم تدفع بنا إلى الظنّ بأن ابن مسرّة قد جرى تناولُه بالدرس في أوساط ثقافية مختلفة ومن زوايا اهتمام تنوعت مع تتالي العصور.

ثمّة أمر واحد على الأقل يظلّ مؤكّداً: على الرغم من القمع الذي مارسه الفقهاء في محاولة منهم للحدّ من انتشار تيار ابن مسرة (إحراق كتبه سنة ٣٥٠هـ/ ٩٦١م)، وإرغام بعض تلاميذه على التوبة(٥٢) فإن كتابات ابن مسرّة ظلّت تتداول ويدرسها البعض في العلانية والبعض الآخر في السرّ خلال العصور التي تلت وفاته. هذا ما تشهد به النبذات التي خصصها ابن الفرضي للجيل الثاني من تلامذة ابن

---

(٤٩) كمال ابراهيم جعفر، محقق، «رسالة الحروف،» في: كمال ابراهيم جعفر، **سهل بن عبد الله التستري** (القاهرة، ١٩٧٤).

(٥٠) ابن مسرة، «كتاب الحروف،» ص ٣١٧، ٣٣٥ و٣٣٩.

(٥١) للمقارنة بين الآراء المسندة إلى ابن مسرة والآراء الموجودة في هاتين المقالتين، انظر: كمال ابراهيم جعفر، «من مؤلفات ابن مسرة المفقودة،» **مجلة كلية التربية**، السنة ٣ (١٩٧٢)، ص ٢٧ ـ ٣٦.

(٥٢) انظر في ما سبق الهامش رقم (٢٠).

مسرّة[٥٣] وتقرّه شهادة ابن حزم في ما يخص «المسريّة» في عصره، أي في بداية القرن الخامس الهجري عموماً.

إلى أين انتهت محطّات تعاليم ابن مسرة بعد اسماعيل الرعيني؟ لا أحد يدري. لكنها لم تنطفىء، مع ذلك، إذ إننا نجدها حاضرة في القرن السادس لدى كاتبين صوفيين هما ابن المرأة وابن عربي على وجه الخصوص. وهذا الأخير يذكر ابن مسرّة في كتاباته خمس مرّات على الأقلّ ولا يخفي إعجابه به. ويعلن في الفصل الثالث عشر من **الفتوحات** المخصص «لحملة العرش»: «روينا عن ابن مسرّة الجبلي الذي كان من أكبر أهل الطريق علماً وحالاً وكشفاً، أنه قال...»[٥٤]. وابن عربي إنما يرتكز في هذا المقطع على سنّة شفوية، بينما يعتمد بوضوح، في موضع آخر، على **كتاب الحروف**، ولا سيما في كتاب الميم والنون.. حيث يخبر قارئه بأنه سيتناول علم الحروف دون أن ينظر في الجانب الإجرائي من وظائفها، على طريقة ابن مسرّة الجبلي[٥٥]. تكشف هذه النصوص والإشارتان إلى ابن مسرّة التي توجد في الفصل ٢٧٢ من **الفتوحات**[٥٦]، وفي **الفصوص**[٥٧] أن ابن عربي كان يعرف بعض الوجوه على الأقل من مذهب ابن مسرّة وأنه قد قرأ، دون شكّ، **كتاب الحروف**. فإلى أي مدى كان تأثره بهذه الأفكار؟

إن بعض المقاطع من كتاب الحروف تبين، على كل حال، ضرباً من التقارب الكبير بين المذهب الكوسمولوجي للشيخ ومذهب ابن عربي. وهكذا فإن ابن مسرّة عندما يثير وظيفة كُنْ، أي قرار الخلق، الهباب ـ ذلك التراب الأولي الذي يشير عنده وعند آخرين غيره إلى المعدن الأول (Materia Prima)، أو عندما يثير العلاقة القائمة بين انبثاق الكائنات من هذا المعدن الأول وتوالد الحروف، أو عندما يلحّ على العلاقة القائمة بين حروف الأبجدية العربية الـ ٢٨ وبين الدورة القمرية، فإن أي قارىء عارف بآثار الشيخ الأكبر سيتفطّن إلى المواضع التي تتكرّر في هذه الكتابات.

ولكن علينا أن نؤكّد، مع ذلك، أن هذه المفاهيم ليست خاصة بابن مسرّة، فقد وردت قبل ذلك عند سهل التستري في كتابه حول علم الحروف. وهو كتاب

---

(٥٣) Ibn al-Faradī, *Historia virorum doctorum Andalusiae*, nos. (897), (127), (1329), (179), (437), (54), (1359), (1364) and (834).

(٥٤) ابن العربي، **الفتوحات المكية**، ج ١، ص ١٤٩.

(٥٥) **كتاب الميم** (حيدر آباد، ١٩٤٨)، ص ٧.

(٥٦) ابن العربي، المصدر نفسه، ج ٢، ص ٥٨١.

(٥٧) محيي الدين أبو بكر محمد بن علي بن العربي، **فصوص الحكم**، لمحيي الدين بن العربي والتعليقات عليه لأبي العلاء عفيفي (بيروت: دار الكتاب العربي، [د.ت.])، ج ١، ص ٨٤.

استوحى منه ابن مسرّة ومن بعده ابن عربي بعض أفكارهما كما استلهمه إخوان الصفاء في رسائلهم. لهذا السبب ولأسباب أخرى سنذكرها لاحقاً يجب ألا نفخّم تأثير ابن مسرّة في تفكير ابن عربي، كما ينبغي علينا ألاّ ننقص من أهميته.

هكذا يتبينّ لنا في ضوء ما تخبرنا به النصوص أن أطروحة آسين حول ابن مسرّة ومذهبه ليست مبنية على أسس متينة. لكن ماذا عن أعماله حول مدرسة ألمريّة، حيث كان قد قام بعمل رائد[٥٨] وبما أنه كذلك فهو يستحق احترامنا العميق وهنا أيضاً يجب القول إن طرائقه في البحث تبدو قابلة للنقاش واستنتاجاته غالباً ما تكون مرتجلة.

فيذهب أسين إلى أن مدرسة ألمرية إنما تمثّل في جوهرها انبعاثاً جديداً للحركة المسرية. وعلى رغم كونه لم يكن يتوفّر على أية وثيقة تدعم طرحه[٥٩]، فإنه قد وجّه أبحاثه هذه الوجهة دون غيرها.

ومن الصحيح أن ابن مسرة، بفضل كتبه وأعماله التي كانت دائمة التداول ولأجيال في أوساط المتصوفة بشكل خاص، كان المصدر الأول للتصوف الأندلسي، إلا أننا نقلل من شأن التراث الغني الخاص بمتصوفة ما بعد المسرّية إذا نحن عمدنا إلى اعتبارهم مجرد امتداد للمدرسة المسرّية لا غير.

وإذا كان ابن عربي وابن العريف وابن برجان وكثيرون غيرهم من الرموز الروحية الأندلسية، ممن لم تأت هذه الدراسة على ذكرهم، قد تأثروا بدرجات متفاوتة بابن مسرة، فإن ذلك لا يغير من حقيقة أنهم قد أفادوا أيضاً من مصادر أخرى، من الأدباء المشرقيين على وجه التحديد، بل من تجاربهم الروحية الخاصة في المقام الأول.

ولأسين فكرة أخرى مسبقة كانت هي الأخرى قد لوّنت لمدّة طويلة المقاربة الاستشراقية لهذه الحركة: فمن بين الرؤوس الثلاثة الرئيسيين لهذه المدرسة وهم أبو العباس بن العريف (ت ٥٣٦هـ/ ١١٤١م) وأبو الحكم بن برّجان (ت ٥٣٦هـ/ ١١٤١م) وأبو بكر الميورقي (ت ٥٣٧هـ/ ١١٤٢م) يبدو أن ابن العريف كان القائد الأول للحركة. وأسين كان في بداية الأمر قد كتب معتقداً أن الاثنين الآخرين، ابن برّجان وأبا بكر الميورقي، كانا من تلامذة ابن العريف[٦٠]. ثم أصبح، بعد ذلك، أقلّ قطعاً في ما يخص هذه النقطة إلاّ أنه ظلّ يعتبر ابن العريف الشخصية المحورية.

(٥٨) Miguel Asín Palacios, «El Místico Ibn al-'Arīf y su *maḥāsin al-majālis,*» in: Asín Palacios, *Obras escogidas,* vol. 1, pp. 219-242.

(٥٩) Asín Palacios, «Abenmasarra y su escuela: Orígenes de la filosofía hispano-musulmana,» pp. 142-143.

(٦٠) المصدر نفسه، ص ١٤٣.

كما كان من الطبيعي أن يذهب آسين إلى أن انتفاضة المريدين بزعامة ابن قسي (ت ٥٤٦هـ/ ١١٥١م)، الذي يعتبر أحد مريدي ابن العريف إنما هي النتيجة السياسية المتولّدة عن العقيدة التي كان ابن مسرّة يدعو إليها، ثمّ تلاه في ذلك ابن العريف.

هل هذه الرؤية للأمور، وهي التي لا يزال العديد من الباحثين يتبنّونها، تتّفق مع ما تقرّه النصوص التي تناولت بالدرس أهم الأشخاص الفاعلين في هذه القضيّة؟ ثمّة ملاحظة أولى لا بدّ منها: إن عبارة «مدرسة المرية» نفسها مهما كانت ملائمة، إنما تمثّل في حدّ ذاتها ضرباً من التعميم. فالثابت أن بعض الكتّاب يذكرون الحادثة التي وقعت في المريّة عندما أصدر سلطان المرابطين علي بن يوسف بن تاشفين في مطلع القرن أمراً بإحراق كتاب **إحياء علوم الدين** للغزالي. هذا القرار الذي تمّ حسب ما يرد في **الحُلل**[٦١] بطلب من الفقهاء، ولا سيما القاضي ابن حمدين، الذي وصل إلى حد المطالبة بنبذ كل من تسوّل له نفسه قراءة هذا الكتاب لم يحظ بموافقة كل العلماء. وقد بلغ أحدهم وهو علي البرجي قارئ القرآن بالمريّة من الشجاعة أن عبّر عن عدم موافقته كتابياً في شكل فتوى، فقام العديد من زملائه بإضافة توقيعاتهم إلى توقيعه حسب ما يقول ابن الأبّار[٦٢]. ولا شكّ في أن لهذه الإدانة الجماعية دلالتها وأهميتها. فهل بإمكاننا، حتى في ضوء ما سبق، أن نتحدّث عن وجود مركز مقاومة صوفية معادية للمرابطين؟ أنا، من جهتي، ألاحظ أن للرافضين مكانة مرموقة عند صاحب **معجم الفقهاء**. بعبارة أخرى، إن الفقهاء المالكيين هم الذين اعترضوا على فقهاء آخرين. ومن المؤكّد أن الاحتجاجات قد قامت في مختلف أوساط الصوفية من المغرب إلى الأندلس. لكن هذه الاحتجاجات كانت، مثلما يلاحظ آسين، محقّاً، احتجاجات فرديّة ومحتشمة وهذا لا يعني طبعاً أنها كانت أقلّ نجاعة[٦٣].

ومهما يكن من أمر فإن اسم ابن العريف الذي كان يبلغ من العمر وقتها اثنتين وعشرين سنة على الأقلّ[٦٤] لم يقترن بهذا الحدث مثلما هو الشأن بالنسبة إلى ابن

---

(٦١) لسان الدين محمد بن عبد الله بن الخطيب، **الحلل الموشية في ذكر الأخبار المراكشية**، تحقيق ع. زمامة وس. زكار (الرباط، ١٩٧٩)، ص ١٠٤.

(٦٢) أبو عبد الله محمد بن عبد الله بن الأبار، **المعجم في أصحاب القاضي الإمام أبي علي الصدفي** (القاهرة: دار الكاتب العربي، ١٩٦٧)، ص ٢٨٣، رقم (٢٥٣).

(٦٣) حول هذا الموضوع، انظر: أبو يعقوب يوسف بن يحيى التادلي بن الزيات، **التشوف إلى رجال التصوف وأخبار أبي العباس البستي**، تحقيق أحمد التوفيق (الرباط: منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية، ١٩٨٤)، ص ٩٦، ١٤٥، ١٦٩، و Ibn al-‘Arabī, «Rūḥ al-Quds,» in: Muḥyī ’l-Dīn Abū Bakr Muḥammad Ibn Alī Ibn al-‘Arabī, *Sufis of Andalusia; the Rūḥ al-Quds and al-Durrah al-Fākhirah of Ibn al-‘Arabī*, translated with introduction by W. J. Austin, 2nd ed. (Sherbone, 1988), pp. 136-137.

(٦٤) انظر: الحفناوي، **تاريخ الخلف** (الجزائر، ١٩٠٧)، ج ١، ص ٩٤، حيث يذكر أنه أصدر هذا الحكم بالحرق سنة ٥٠٣هـ، وابن العريف ولد سنة ٤٨١هـ.

برجان وأبي بكر الميورقي.

وما جعل آسين يفكّر في وجود نواة للصوفية المتمرّدين الذين تجمّعوا حول ابن العريف إنما هو استقدام السلطان المرابطي علي بن يوسف بن تاشفين هؤلاء الأشخاص الثلاثة إلى مرّاكش. ويجب أن نعترف بأن هذه الدعوة الثلاثية لا تزال لغزاً بالنسبة إلى جميع الباحثين.

فلنؤكد أوّلاً أن لا شيء مما يخبرنا به المؤرّخون الذين اعتنوا بسير هؤلاء المتصوّفة الثلاثة، سيقودنا إلى توقع نهاية مأساوية لهذه الأحداث. فكل من أرّخوا لابن العريف يلحّون على تمرسّه بالعلوم الدينية التقليدية[٦٥]. هم يذكرون أنه قد دُفع، وهو ابن حائك فقير، إلى التمرّد على سلطة أبيه كي يتابع تعليمه القرآني. وما لبث أن برع في هذا الميدان ودرّس القراءة في سرقسطة وألمريّة، ويشير ابن الأبار إلى أنه مارس الحسبة أيضاً في بلنسية.

أما الميورقي فإنّه يقدّم لنا على أنه فقيه ظاهري خبير بعلم الأنساب والحديث[٦٦]. وقد ذهب إلى المشرق حيث التقى بخاصة بأبي بكر الطرطوشي، وهو أندلسي يبدو أنه قد لعب دوراً مهمّاً رغم أنه يظلّ غير معروف من جهة كونه قد مثّل حلقة بين التصوّف المشرقي وتصوف الغرب الإسلامي[٦٧].

وقد كان ابن برجان، فضلاً عن براعته في القرآن والحديث، يمتلك، حسب ما ورد في **التكملة**، معارف في التصوّف وعلم الكلام. وابن الأبّار يذكر مؤلّفين من

---

(٦٥) انظر في ما يخص ترجمة ابن العريف: ابن الأبار، **المعجم في أصحاب القاضي الإمام أبي علي الصدفي**، رقم (١٤)، ص ١٥ - ٢٠؛ أبو القاسم خلف بن عبد الملك بن بشكوال، **كتاب الصلة في تاريخ أئمة الأندلس وعلمائهم ومحدثيهم وفقهائهم وأدبائهم**، تحقيق ف. كوديرا وج. ريبيرا، ٢ ج (مدريد، ١٨٨٣)، رقم (١٧٥)؛ ابن الزيات، المصدر نفسه، رقم (١٨)؛ عباس بن ابراهيم، **الإعلام بمن حل مراكش وأغمات من الأعلام** (الرباط، ١٩٧٤)، ج ١، ص ٥ - ٢٤، وعبد الوهاب بن منصور، **أعلام المغرب** (الرباط، ١٩٨٣)، ج ٣، ص ٢٣١ وما بعدها.

(٦٦) حول الميورقي، انظر: ابن الأبار، المصدر نفسه، رقم (١٢٣)؛ Ibn al-Abbār, *Complementum libri Assilah*, no. (608), and

أبو عبد الله محمد بن محمد بن عبد الملك المراكشي، **الذيل والتكملة لكتابي الموصول والصلة**، ج ٦، تحقيق إحسان عباس (بيروت: دار الثقافة، ١٩٧٣)، رقم (٤٥٢)، ص ١٦٩ - ١٧١.

(٦٧) حول الطرطوشي، انظر: «Ibn Abī Randaqa,» dans: *Encyclopédie de l'Islam*, et Vincent Lagardère, «L'Unification du mālikisme oriental et occidental à l'Alexandrie: Abū Bakr al-Ṭurṭūshī,» *Revue de l'occident musulman et de la Méditerranée* (Aix-en-Provence), vol. 31 (1980-1981), pp. 47-61.

مؤلّفاته هما شرح القرآن وشرح أسماء الله الحسنى[٦٨].

لماذا عمدت السلطات إلى استنطاق هؤلاء العلماء الثلاثة بهذه الفظاظة؟ فالثابت أنّ ثلاثتهم كانوا زهّاداً مرموقين ولكن ما حدث لهم لم يكن بالأمر الغريب بالأندلس في تلك الفترة.

وما يورده المؤلفون حول أسباب ذلك الاستنطاق ليس دقيقاً. فابن بشكوال الذي تراسل مع ابن العريف يقتصر في ما يخص حادثة إيقافه بالقول إنه قد «سُعي به إلى السلطان، فأمر بإشخاصه إلى حضرته في مراكش»[٦٩]. وابن الأبّار في معجمه، في بادىء الأمر يربط استقدام ابن العريف إلى مرّاكش بما كان يتمتّع به من شعبيّة وبكثرة الأتباع الذي تحلّقوا من حوله، وهو يقول: «وكثر أتباعه على طريقته الصوفية حتى نُمِي ذلك إلى السلطان». ثم ما يلبث، بعد ذلك، أن يورد «يقال» فيكتب: «إن فقهاء المرية اتفقوا على إنكار تعاليمه فسعوا به إلى السلطان وحذّروه من جانبه. فأمر السلطان بإشخاصه إليه من المريّة، مع أبي بكر محمد الحسين الميورقي من غرناطة وأبي الحكم ابن برجان من إشبيلية، وكانوا نمطاً واحداً في الانتحال والاتّصاف بصلاحية الحال». ثمّ يضيف ملاحظة مهمّة: «ولأبي الحكم الشفوف عليهم حتّى قيل فيه غزالي الأندلس»[٧٠]. وفي سنة ١٩٥٦ أصدر نويّا ثلاث رسائل وجهها ابن العريف لابن برجان[٧١]. والاطلاع على فحوى تلك الرسائل لا يدع مجالاً للشكّ في طبيعة العلاقات التي كان الصوفيان يقيمانها في ما بينهما: فابن العريف يريد أن يُعتَبَر التلميذ المتواضع لمن يعدّه معلمه، أي ابن برجان. بينما يذكر الشعراني، وهو مصدر متأخر، أن ابن برّجان كان يعتبر إماماً في مئة وثلاثين قرية[٧٢]. غير أننا نجد إشارة مماثلة عند د. غريل في كتاب الوحيد للشيخ عبد الغفار القوصي، وهو صوفي مصري عاش في القرن السابع الهجري/ الثالث عشر الميلادي[٧٣]. فنفهم، حينئذٍ، بوضوح أن سلطات المرابطين قد تخوّفت من نجاحه، ومن أن يتمّ التحالف مع ابن

---

(٦٨) Ibn al-Abbār, Ibid., no. (1797).

(٦٩) ابن بشكوال، **كتاب الصلة في تاريخ أئمة الأندلس وعلمائهم ومحدثيهم وفقهائهم وأدبائهم**، رقم (١٧٥).

(٧٠) ابن الأبار، **المعجم في أصحاب القاضي الإمام أبي علي الصدفي**، رقم (١٤)، ص ١٩.

(٧١) P. Nwyia, «Notes sur quelques fragments inédits de la correspondance d'Ibn al-'Arīf avec Ibn Barrajān,» *Hespéris*, vol. 43 (1956), pp. 217-221.

(٧٢) أبو المواهب عبد الوهاب بن أحمد الشعراني، **الطبقات الكبرى**، ج ١، ص ١٥.

(٧٣) D. Gril, «Une source inédite pour l'histoire du *taṣawwuf*,» dans: *Livre du centenaire de l'IFAO* (Le Caire, 1980), p. 463.

العريف، الذي كان يتمتّع هو الآخر بشعبية واسعة جدّاً. ما هي الأسباب التي كانت قد أدّت إلى اعتبار الميورقي مصدر خطر؟ إن الإشارة الوحيدة المتوفّرة لدينا هي تأكيد ابن الأبار على أنه كان يشاطره الأفكار نفسها.

ومهما يكن من أمر فقد أخذ الصوفيون الثلاثة إلى مراكش. لكنهم لم يلاقوا المعاملة نفسها. والميورقي، بحسب ما يقول ابن عبد الملك المراكشي (ت٧٠٣هـ/١٣٠٣م)[٧٤]، قد أوقف وجلد ثم أطلق سراحه. فذهب، بعد الحادثة الأليمة، إلى المشرق ردحاً من الزمان ثم عاد إلى المغرب فدرّس الحديث ببجاية. أما ابن برّجان، فإن **التكملة** تذكر فقط أنه لقي حتفه بمرّاكش[٧٥]، دون تقديم تفاصيل عن نهايته. لكن التادلي يورد في **التصوّف** الخبر التالي: «ولما أشخص أبو الحكم بن برّجان من قرطبة إلى حضرة مراكش سئل عن مسائل عيبت عليه فأخرجها على ما تحتمله من التأويل. فانفصل عما ألزمه من النقد وقال أبو الحكم: «والله لا عشت ولا عاش الذي أشخصني بعد موتي» يعني السلطان. فمات أبو الحكم. فأمر السلطان أن يطرح على المزبلة». غير أن التادلي يحدثنا في ما بعد أن ابن حرزهم (Ibn Ḥirzihim)، الذي كان أحد معلّمي الشيخ أبي مدين؛ حين علم من أحد تلاميذه بقرار السلطان، راح يدعو الناس إلى حضور جنازة ابن برجان»[٧٦].

لقد كان ابن بشكوال مخاتلاً جدّاً في ما يخص أسباب موت ابن العريف لكنه كان دقيقاً جدّاً في ذكر التاريخ الذي توفي فيه «توفي ليلة الجمعة صدر الليل ودفن يوم الجمعة الثالث والعشرين من صفر من سنة ٥٣٦»[٧٧].

أما ابن الأبار فإنه يورد روايتين للخبر. تتمثل الأولى في أن السلطان عندما اقتنع ببراءة ابن العريف وبتقواه أمر بإطلاق سراحه وإرساله إلى سبتة (Ceuta) حيث توفّي شيخ المريّة على إثر مرض أصابه. أما الرواية الثانية التي يقرّ صاحب **المعجم** بأنه غير مقتنع بها تمام الاقتناع، فإنها تشير إلى أن ابن العريف قد دُسّ له السّم أثناء عبوره البحر وهو عائد إلى موطنه[٧٨]. وردت الشهادة الأولى على لسان عبد اللّه الغزّال

---

(٧٤) ابن عبد الملك المراكشي، **الذيل والتكملة لكتابي الموصول والصلة**، ج ٦، ص ١٧١.

(٧٥) عكس ما أثبته في ترجمتي لابن العربي المعنونة بـ: **ابن العربي أو البحث عن الكبريت الأحمر**، لا شيء يؤكد أن ابن برجان كان قد أعدم. انظر: Muḥyī'l-Dīn Abū Bakr Muḥammad Ibn 'Alī Ibn al-'Arabī, *Ibn al-'Arabī ou la quête du soufre rouge,* traduit par Claude Addas (Paris, 1989), p. 74.

(٧٦) ابن الزيات، **التشوف إلى رجال التصوف وأخبار أبي العباس البستي**، ص ١٧٠.

(٧٧) ابن بشكوال، **كتاب الصلة في تاريخ أئمة الأندلس وعلمائهم ومحدثيهم وفقهائهم وأدبائهم**، رقم (١٧٥).

(٧٨) ابن الأبار، **المعجم في أصحاب القاضي الإمام أبي علي الصدفي**، رقم (١٤)، ص ١٩ ـ ٢٠.

الذي يعدّه ابن الأبار تلميذاً مقرّباً من شيخ ألمريّة[٧٩]. غير أن التادلي يعتمد في الرواية الثانية على شهادة الغزال ملحّاً على أن ابن الأسود قاضي المريّة هو الذي دسّ السمّ لابن العريف[٨٠]. صحيح، مع ذلك، أن جمّاع السير، ومن بينهم التادلي، ينحون منحى مقلقاً، إذ يصوّرون أشهر الصوفيين ضحايا السلاطين، وحلفائهم الأوفياء العارفين بالقانون.

بعد حكم فقهاء ألمرية (Almería) على **إحياء علوم الدين** بالإتلاف حرقاً، وبعد إشخاص ثلاثة من رؤوس الصوفية إلى مراكش، حدث أمر ثالث دعّم مسألة انشقاق فريق من متصوّفة الأندلس: انتفاضة المريدين التي أشعلها ابن قسيّ، تلميذ ابن العريف، بعد سنة على وفاته[٨١].

وفي سنة ١٩٥٦ كتب نويّا مؤوّلاً هذا الحديث: «من المؤكّد أننا نستطيع أن نحكم على الروح التي كانت سائدة في المدرسة الصوفية بالمرية ومشاعر أعضائها تجاه المرابطين عندما نتمعّن سلوك أحد أبرز مريدي ابن العريف، وهو أبو القاسم ابن قسيّ الشهير. ولعلّ بإمكاننا أن نذهب إلى أن هذا الأخير لم يفعل غير تطبيق أفكار معلّمه...»[٨٢].

غير أن نويّا اكتشف، عام ١٩٧٨، رسائل أخرى لابن العريف، ونشرها، جعلته يراجع موقفه الأول مراجعة جذريّة[٨٣]. تتضمّن هذه المراسلة المأخوذة من كتاب **مفتاح السعادة**[٨٤] بالخصوص رسالتين موجهتين إلى ابن قسيّ. وقد تبيّن أن

---

(٧٩) يذكر ابن العربي في مواضع عديدة أبا عبد الله الغزال أيضاً، مشيراً دائماً إلى أنه كان رفيقاً لابن العريف. انظر مثلاً: ابن العربي، **الفتوحات المكية**، ١٢٢٨، ج٢، ص ٢٠١، وج ٤، ص ٥٥٠، و Ibn al-ʻArabī, *Sufis of Andalusia; the Rūḥ al-Quds and al-Durrah al-Fākhirah of Ibn al-ʻArabī*, pp. 66, 1021 and 104.

(٨٠) ابن الزيات، **التشوف إلى رجال التصوف وأخبار أبي العباس البستي**، رقم (١٨)، ص ١٢٠.

(٨١) حول ابن قسي، انظر: أبو عبد الله محمد بن عبد الله بن الأبار، **الحلة السيراء**، حققه وعلق حواشيه حسين مؤنس، ٢ ج (القاهرة: الشركة العربية للطباعة والنشر، ١٩٦٣)، رقم (١٤٢)، ص ١٩٧؛ ابن منصور، **أعلام المغرب**، ج ٣، ص ٢٥٧؛ Vincent Lagardère, «La Tariqa et la révolte des Murīdūn en 539H./ 1144 en Andalus,» *Revue de l'occident musulman et de la Méditerranée*, vol. 35 (1983), pp. 157-170, et P. Joseph Dreher, «L'Imāmat d'Ibn Qasī à Mertola,» *Mélanges de l'Institut dominicain des études orientales*, vol. 18 (1988), pp. 195-210.

(٨٢) Nwyia, «Notes sur quelques fragments inédits de la correspondance d'Ibn al-ʻArīf avec Ibn Barrajān,» p. 219.

(٨٣) پ. نويّا، «رسائل ابن العريف إلى أصحاب ثورة المريدين في الأندلس،» **الأبحاث** (بيروت)، السنة ٢٧ (١٩٧٩)، ص ٤٣ ـ ٥٦.

(٨٤) يحتوي هذا الكتاب كما يؤكد نويّا على رسائل متنوعة من بينها رسائل ابن العريف لكن هذا الأخير ليس هو من ألّف الكتاب.

المراسلة الأولى المؤرّخة حسب نويّا بين ٥٢٥ و٥٢٩هـ/ ١١٣١ و١١٣٤م، هي أوّل اتصال بين الصوفيين. وقد عبّر ابن العريف في هذه الرسالة أنه فوجيء حين أعلمه شخص آخر أن اسمه ليس غريباً على ابن قسيّ. ومن الجليّ أن هذا الأخير كان يتمتع، قبل ذلك، بصيت كبير، وقد التفّ حوله العديد من مريديه ومن بينهم الوليد ابن منذر الذي سيصبح في ما بعد أحد أهم قُوّاده أيّام الانتفاضة.

ويعبّر ابن العريف في الرسالة الثانية عن السعادة التي غمرته عند قراءة بعض مقاطع من مصنّفات ابن قسيّ، وينوّه بذكائه ونبوغه وتمرّسه بالعلوم الروحية(٨٥).

ومثلما يلاحظ نويّا، محقّاً، فإن هذ الخطاب لا يختلف في شيء عن خطاب يتوّجه به شيخ إلى مريده(٨٦). وهذه الوثائق تكشف، من ناحية أخرى، أن ابن قسيّ كان، حين حصل التعارف بينهما، معلّماً مكتملاً يعترف له العديد من مريديه بالسلطة الروحيّة والفكرية. لذلك فإنه يبدو من الصعب أن ننسب لابن العريف تأثيراً فاعلاً في التكوين العقائدي لابن قسيّ أو في تفكيره الصوفي.

غير أن هاتين الرسالتين اللتين نشرهما نويّا لا تنفيان إقرار ابن الأبّار أن ابن قسيّ كان قد زار ابن العريف بالمريّة قبل ذهابه إلى مراكش(٨٧). لكن هذا اللقاء الذي من المحتمل أن يكون حصل فعلاً لا يكفي كي نستنتج أن ابن العريف كان متورّطاً بطريقة أو بأخرى في انتفاضة المريدين.

لكن رسالة أخرى موجهة هذه المرّة إلى ابن منذر تنفي هذه الفرضية نفياً تاماً(٨٨). وفي هذا النص الذي اعتبره أكثر أهمية وأجلب للانتباه يقوم ابن العريف ببسط موقفه من طاعة سلطان جائر تولّى الحكم بصورة شرعية. وأقل ما يمكن أن يوصف به موقفه هذا إنما هو الجرأة في المجاهرة بالرأي: «والقدح في الدول وانتظار مهدي يصلح به، لا يعتقده مصيب ولا يظن مثله مسلم إلا ضعيف: بكى الناس في

(٨٥) إن حماس ابن العريف لدى قراءته للبعض من تلك المنتخبات من كتابات ابن قسي يذكّر بالحماس الذي أبداه الشيخ الأكبر في الفتوحات قبل أن يشرع في الدراسة المعمّقة لـ خلع النعلين التي ستدفع به إلى مراجعة رأيه مراجعة كلية.

(٨٦) في «الطريقة وثورة المريدين» وقع لاغاردار الذي نقل في أغلب الأحيان حرفياً التحليل المختصر الذي قدّمه نويّا (باللغة العربية) لهذه الرسائل في الأبحاث في سوء فهم واضح لما يعلنه نويّا في هذه الجملة: «من الصعب أن نأخذ الكلام في هذه الرسائل على أنه من الكلام الذي يمكن أن يتوجّه به معلم إلى مريده» ذلك أنه يجعل المحتوى مضاداً تماماً عندما يقول: «رغم صعوبة تأويل هذا الكلام الترسّلي الذي يتوجّه به المعلم المرشد إلى مريده». انظر: Lagardère, «La Tarīqa et la révolte des Murīdūn en 539 H./1144 en Andalus,» p. 163.

(٨٧) ابن الأبار، الحلة السيراء، رقم (١٤٢)، ص ١٩٧.

(٨٨) نويّا، «رسائل ابن العريف إلى أصحاب ثورة المريدين في الأندلس،» ص ٥٣.

ملك بني أميّة وتكلّموا فيه حتّى تكلّموا في المهدي وخروجه. فانقضى ملك بني أميّة وظهر المهدي: فإذا هو ملك بني العبّاس. وحين ظهر، وقع الناس في الندم وبكوا على بني أميّة بالدمع والدم، ورأوا من سفك الدماء وانتهاك الحرم خلاف ما ظنّوا: ولا يقدّر قدره إلا الله تعالى. وعجّ أهل إفريقية من أمراء بني العباس وتكلّموا فيه حتى ذكروا المهدي: إذا هو شيعي رافضي كافر». والإشارة إلى حكم الفاطميين واضحة هنا. كما يستحيل، بعد قراءة هذا النص، أن نواصل الاعتقاد بأن ابن العريف قد شجّع سرّاً أو علانية الطموح السياسي عند ابن قسيّ وانتفاضة المريدين. إن خطابه يتضمّن إدانة صريحة لأية محاولة للإطاحة بأي سلطان مهما كان هذا السلطان جائراً. وهذا موقف يتماشى مع المسلك الذي يسير عليه المتصوّفة السنّيون عموماً.

لنجمع الآن استنتاجاتنا في ما يخص هذه المسألة. وأوّل ما نلاحظه هو المفارقة المذهلة بين الصورة التي أوردها آسين حول مجرى هذه الأمور والصورة التي تتراءى من خلال النصوص. لقد كان ابن برجان معلّم ابن العريف وليس العكس. وإذا كان لا بدّ من تصنيف أحدهما إماماً فإنه هو الذي نهض بهذه المهمّة وليس تلميذه.

من جهة أخرى، على عكس الفرضية المتداولة، لم يكن ابن قسيّ تلميذ شيخ المريّة الذي لم يتعرّف إليه إلا في مرحلة متأخّرة، أي بعد أن تحلّق من حوله جمع من المريدين. وبالإضافة إلى ذلك، فإن الرسائل الواردة في كتاب **مفتاح السعادة** تشير إلى أن ابن العريف لم يكن مورّطاً بأي شكل من الأشكال في الانتفاضة التي ستندلع بعد موته بقليل.

من الواضح، إذن، والحال على ما هي عليه، أنه لا يمكن الفصل بين خروج المريدين على المرابطين معلنين الكفاح المسلّح وما سبق ذلك من أحداث. فالاعتراض السرّي أو العلني على حرق كتاب **إحياء علوم الدين**، ونجاح ابن برّجان، وأمر علي ابن تاشفين باستقدام ابن برجان وابن العريف والميورقي إلى مرّاكش، كانت كلّها دلائل على التوتّر الذي كان سائداً في الأندلس حين اندلعت الانتفاضة التي تزعّمها ابن قسيّ بعد ذلك.

ويبدو لي، في خاتمة الأمر، أنه علينا أن نعيد النظر في مفهوم «مدرسة ألمريّة». فعلى الرغم من أنه لا ريب في أن القرن الخامس للهجرة قد شهد اندفاعة للصوفية الأندلسية، كانت مدينة المريّة مسرحاً لها، فإنه لا يمكننا أن نؤكّد أنها قد لعبت دوراً نشطاً. وإنه لمن المحتمل، بل من العاديّ، أن يكون بعض رؤوس هذا التصوّف قد شجبوا بعض ما صدر من أوامر عن حكام المرابطين أو نقدوها سرّاً أو علانية.

فلقد اتبع المتصوّفة السنّة، في مواجهة السلطة الدنيوية، ثلاثة مواقف متباينة بحسب تباين ظروفهم وطباعهم. فمنهم من سلّم أمره لله وحرّم على نفسه التدخّل في

شؤون الدولة والتعامل مع أعوانها. ومنهم من توقّع أن يعود تدخّله بالخير على الجميع فاختار التقرّب من أعوان الدولة كي يتمكّن من مراقبتهم وإرشادهم. وقد حصل هذا مع أبي العباس القنجائري المري، وهو صوفي أندلسي معاصر لابن عربي نوّه كلّ المؤرخين بتأثيره في حكّام الموحّدين الذين كانت تربطه بهم علاقة حميمة(٨٩).

أما القسم الأكبر منهم فقد التزم الأمر الإلهي **﴿أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولي الأمر منكم﴾**(٩٠). فكانوا ينتقدون الأمراء داعين إياهم إلى الصواب، ولا يتردّدون في لومهم جهراً إن اقتضى الأمر ذلك، وإن هم حادوا عن الطريق المستقيم وتجاوزوا مقررات الشرع. وكتب التاريخ والسير تعجّ بالحكايات الطريفة التي تصوّر لنا متصوّفاً في ثوب رثّ يشهّر بما اقترفه أمير، أو الخليفة نفسه، من تجاوزات(٩١).

وعلينا أن نعترف، على كلّ حال، بأن المعلومات التي تجمّعت لدينا لا تسمح لنا بأن نسلّم بأن «مدرسة» المريّة كانت قد وجدت فعلاً. فلئن كانت الوثائق المتعددة تقرّ بوجود مجموعة منسجمة من المريدين اجتمعت على ابن مسرّة واسمه ومذهبه في حياته وبعد موته، فإن الوضع يختلف حين يتعلّق الأمر بـ «مدرسة المريّة». إن الإشارة الوحيدة المتوفّرة لدينا في هذ الصدد، ليست، في نهاية التحليل سوى النص الذي يذكر فيه ابن الأبار أن ابن العريف وابن برّجان والميورقي كانوا يُقروّن المذهب نفسه. غير أنني لا أعتبر هذا كافياً البتّة.

ومهما يكن من أمر فإن المؤلّفين العرب لا يقيمون رابطاً بين ابن العريف وابن برّجان وابن قسيّ. فهم يعبّرون عن تضامن معلن مع شيخ المريّة الذي يقدّمونه في صورة الزاهد والصّوفيّ الحقيقي، ويولون ابن برّجان مكانة، وإن كانت أقل من تلك التي يحظى بها ابن العريف، فهو على الرغم من صدق حميته الصوفية قد أخطأ حين عكف على دراسة التصوف والكلام. أما موقفهم من ابن قسيّ فهو النفور الواضح، إذ يعتبره البعض دجّالاً انتهازياً وطموحاً داهية(٩٢). والحال أن هذه الآراء المتباينة

---

(٨٩) لمزيد من التفاصيل حول حياته، انظر في ما يخص مراجعها الملخص المطوّل الذي يخصصه لها: ابن عبد الملك المراكشي، **الذيل والتكملة لكتابي الموصول والصلة**، ج ١، تحقيق م. بن شريفة (بيروت، [د.ت.])، رقم (٣٤)، ص ٤٦ ـ ٥٨.

(٩٠) **القرآن الكريم**، «سورة النساء،» الآية ٥٩. انظر أيضاً: البخاري، **صحيح البخاري**، باب الإيمان، الحديث ٤٢.

(٩١) هذه حال عبد الله القطّان مثلاً وهو أحد المعلمين الأندلسيين لابن العربي الذي يقول عنه إنه كان «آفة الطغاة». انظر: Ibn al-'Arabī, *Sufis of Andalusia; the Rūḥ al-Quds and al-Durrah al-Fākhirah of Ibn al-'Arabī*, no. (16), pp. 112-113.

(٩٢) انظر على سبيل المثال: ابن الأبار، **الحلة السيراء**، ص ١٩٧، وأبو محمد عبد الواحد بن علي المراكشي، **كتاب المعجب في تلخيص أخبار المغرب**، تحرير راينهارت ب. آ. دوزي من مخطوط في مكتبة جامعة ليدن، ط ٢ مزيدة ومنقحة (أمستردام: المطبعة الشرقية، ١٩٦٨)، ص ١٥٠.

ستعترضنا من جديد عند الاطلاع على الحكم الذي يصدره ابن عربي على هؤلاء الممثّلين الثلاثة للتصوف الأندلسي مرتكزاً في ذلك على كتاباتهم.

وإنه ليصعب علينا أن نحدد، بالاعتماد على ما لدينا من وثائق، العدد الصحيح للكتب التي صنّفها ابن برّجان. فنحن متأكدون من أنه كتب كتابين على الأقلّ: **تفسير أسماء الله الحسنى** و**تفسير القرآن**. وهذا ما ورد ذكره في **التكملة** خاصة. غير أن كلّ مصنَّف من هذين المصنّفين قد وسم بعناوين متعددة لا نستطيع معها أن نقرّ بأنها جميعاً تحيل على مصنَّفي ابن برّجان هذين. فبروكلمان يذكر كتابه في **تفسير الأسماء الحسنى** تحت عنوان «شرح معاني أسماء الله الحسنى»(٩٣). بينما يذكر د. غريل، من ناحيته، مخطوطاً بعنوان **ترجمان لسان الحق المبثوث في الأمر والخلق**(٩٤). أمّا **كتاب التفسير** فيبدو أنه قد توالت عليه هو الآخر عناوين مختلفة. فبروكلمان يذكر مخطوطاً بعنوان **كتاب تنبيه الأفهام إلى تدبّر الكتاب**(٩٥). بينما يشير د. غريل إلى وجود مخطوطات عديدة من هذا التفسير في استانبول من الممكن أن تُردّ إلى مُصنّفينْ مختلفينْ، ويذكر من جهة أخرى كتاب **الإرشاد**، الذي يؤخذ هو الآخر على أنه **التفسير**(٩٦).

لا بدّ من الإشارة، في النهاية، إلى أن ابن عربي يعتمد في مناسبتين على مصنّف لابن برّجان بعنوان **كتاب ايضاح الحكمة**. الذي درسه في تونس سنة ٥٩٠هـ/ ١١٩٤م بتوجيه من عبد العزيز المهدوي، الذي يبدو أنه قد عني أيضاً **بتفسيره** للقرآن(٩٧). ويوضّح ابن عربي في **المواقع**(٩٨) أن هذا الكتاب هو الذي ترد فيه الإشارة الشهيرة إلى تحرير القدس سنة ٥٨٣هـ/ ١١٨٧م. وقد حيّر هذا التنبّؤ العقول بقوّة. وهو ما يشهد به هذا الخبر الذي أورده ابن خلكان: في سنة ٥٧٩هـ يرسل قاضي دمشق محيي الدين بن زكي الدين قصيدة إلى صلاح الدين (الذي كان قد فرغ للتوّ من الاستيلاء على حلب) يعلن له فيها أنه قريباً سينتصر في القدس، مرتكزاً في ذلك التنبّؤ، كما سنبيّن في ما بعد، على تأويل ابن برّجان في كتابه **التفسير** للآيات

---

(٩٣) C. Brockelmann, *GAL*, vol. 1, p. 434,

انظر أيضاً: Toufic Fahd, *La Divination arabe: Etudes religieuses, sociologiques et folkoriques sur le milieu natif de l'Islam*, bibliothèque arabe, collection hommes et sociétés, 2ème éd. (Paris: Sindbad, ©1987), p. 236.

(٩٤) Gril, «La Science des lettres,» p. 623, n. 239.

(٩٥) Brockelmann, *GAL*.

(٩٦) Gril, Ibid.

(٩٧) هـ. طاهر، «رسالة،» **أليف**، العدد ٥، ص ٣١.

(٩٨) محيي الدين أبو بكر محمد بن علي بن العربي، **مواقع النجوم ومطالع أهلة الأسرار والعلوم** (القاهرة، ١٩٦٥)، ص ١٤٢.

الأربع الأولى من سورة «الروم»[٩٩].

ويوضّح ابن عربي في **كتاب الفتوحات** أن إدراك هذا الحدث يمكن أن يتمّ التوصّل إليه بواسطة علم الحروف ثم يضيف أن ابن برّجان حين لم يرتكز على هذا العلم أتى غلطاً لم يتفطّن قرّاؤه إليه[١٠٠].

لكل ذلك، يذكر الشيخ الأكبر ابن برّجان بكثير من الاحترام والتقدير دائماً ويصنّفه في زمرة «رجال الله»[١٠١]. لكن النبرة التي يستخدمها عند الحديث عن ابن برّجان أقلّ ودّاً من تلك التي يطفح بها حديثه عن ابن العريف الذي يصنّفه في زمرة «المحققين» ويجلّه إلى درجة أنه يضعه في مصاف معلّميه[١٠٢]. لذلك أتساءل، إلى أي مدى ساهم تفضيل كاتب **الفتوحات** لشيخ المريّة في دفع آسين إلى الاعتقاد بأنه كان قد اضطلع بدور مركزي؟

فإذا نحّينا جانباً عدداً من الرسائل الواردة في كتاب **مفتاح السعادة** فإننا ندرك أن **محاسن المجالس** هو مصنّف ابن العريف الوحيد المعروف عندنا إلى حدّ الآن. وابن العريف إنما يقوم في هذا المصنّف المختزل بعض الاختزال، بتعداد المقامات التي تحفّ بطريق السائح، ويحلّلها. لكن الهدف من وراء ذلك ليس مجرّد تعداد مراحل الطريق التي أحصاها العديد ممن سبقوه. ولما كان هذا الخطاب موجهاً إلى النخبة، فإنه يُعنى بتبيان أنه باستثناء مقام المعرفة وإلى حدّ ما مقام الحبّ، فإنّ كل ما عداها من مقامات إنما تشكّل حجباً تحول ما بين السائح والله لأنها متأتية عن وهم. ولا شكّ في أن الصبر والإرادة والكرم.. الخ، فضائل محمودة في حد ذاتها، لكّنها إنما تعبّر، في نهاية الأمر، عن أن الشخص ما زال لديه وهم يجعله يرى الواقع في ما سوى الله.

ومهما بدت هذه الرؤية للمسار العرفاني مهمّة فإنها تظل، في الحقيقة، أقلّ طرافة ممّا كنّا نتصوّر. فلقد بيّن ب. هالف أننا إن نحن استثنينا القسم المتعلّق بالمعرفة، نلاحظ أن ما تبقّى من الكتاب يستلهم مصنّفين للشيخ عبد اللّه الهروي الأنصاري وهما **المنازل** و**العلل** بخاصة، الذي كثيراً ما يستنسخه كما يستنسخ عبارته ويصل إلى حدّ استنساخ الحكمة التي يختتم بها: «حتّى يفنى ما لم يكن ويبقى ما لم

---

(٩٩) شمس الدين أبو العباس أحمد بن محمد بن خلكان، **وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان**، تحقيق إحسان عباس، ٨ ج (بيروت: دار الثقافة، ١٩٦٨ ـ ١٩٧٢)، ج ٦، رقم (٥٩٤)، ص ٢٢٩ ـ ٢٣٠.

(١٠٠) ابن العربي، **الفتوحات المكية**، ج ٦، ص ٢٢٠. في موضع آخر من **الفتوحات المكية** (ج ١، ص ٦٠) يجدد ابن العربي أن ابن برجان قد ارتكز بخاصة على علم التنجيم.

(١٠١) المصدر نفسه، ج ٢، ص ٦٤٩. في ما يخص المواضع الأخرى التي يذكر فيها ابن برجان انظر أيضاً: المصدر نفسه، ج ٢، ص ١٠٤ و٥٧٧ وج ٣، ص ٧٧.

(١٠٢) انظر على سبيل المثال: المصدر نفسه، ج ٢، ص ٩٧ و٣١٨.

يزل»[١٠٣]. غير أن كتاب **المحاسن** هذا لا يستمدّ أهميته من طرافة فيه وإنما يستمدّها من صيته الذي ذاع في أوساط الصوفية. إن إشارات **فتوحات** ابن عربي[١٠٤] المتعددة نسبياً لـ **المحاسن** والشرح الذي أورده له ابن المرأة[١٠٥]، الذي يعتبر هو الآخر من رؤوس متصوفة الأندلس، ولا سيما ما أورده عنه الوادي آشي من أخبار في **البرنامج**[١٠٦] إنما تدلّ كلها على أن هذا المصنّف قد لاقى رواجاً[١٠٧].

لقد سبق لي أن تحدثت عن الانتقادات اللاذعة التي وجهها ابن عربي لابن قسيّ وكتابه **خلع النعلين**[١٠٨]. إن شرحه لهذا المصنّف يكشف أن وجهة نظره، خلافاً لما يمكن أن يتبادر إلى الذهن عند قراءة **الفتوحات**[١٠٩] تلتقي مع رؤية المؤرّخين العرب وإن اختلفت دوافع الجميع اختلافاً كلياً. فهو عندما ينعت ابن قسيّ بأنه دجّال [١١٠]، لا يرتكز على ما تتلفّظ به ألسنة السوء بل ينطلق في كلامه من النظر في كتاب **الخلع**. وفي ضوء هذا النظر يطلق حكماً صارماً حول معارف ابن قسيّ وصدق الإلهام الإلهي الذي يدّعيه لنفسه.

والحق أن صاحب **الخلع** يؤكد منذ الوهلة الأولى الطابع الإلهامي لكتابه: «لم أقصدها قصد المؤلفين ولا طريقة تصنيف المصنفين وإنما هو ذكر الفتح كما جاء»[١١١]. والكتاب ينقسم إلى أربعة صحف تتداخل فيها على نحو غامض

---

(١٠٣) B. Halff, «Le *Maḥāsin al-majālis* d'Ibn al-'Arīf et l'oeuvre du soufi hanbalite al-Anṣārī,» *Revue des études islamiques*, vol. 39. fasc. 2 (1972), pp. 321-335.

(١٠٤) انظر على سبيل المثال: ابن العربي، المصدر نفسه، ج ١، ص ٩٣ و٢٧٩؛ ج ٢، ص ٩٧، ٢٩٠، ٣١٨ و٣٢٥؛ ج ٣، ص ٣٩٦، وج ٦، ص ٩٢ ـ ٩٣.

(١٠٥) في ما يخص هذا الصوفي، الذي كان معلم ابن سبعين، وعلاقاته بالشوذية، انظر: Louis Massignon, *La Passion de Husayn Ibn Mansūr Hallāj: Martyr mystique de l'Islam, exécuté à Bagdad le 26 mars 922: Etude d'histoire religieuse*, nouvelle éd., 4 vols. ([Paris]: Gallimard, 1975), vol. 2, p. 326 et seq., et

ابن منصور، **أعلام المغرب**، رقم (٨١)، ١، ص ٧٧ حيث توجد قائمة بيليوغرافية.

(١٠٦) الوادي آشي، **برنامج** (بيروت، ١٩٨١)، ص ٣٠٢.

(١٠٧) لا بد من الإشارة هنا إلى أن الشيخ أبا العباس العرياني الذي كان أمياً كان يعرف هذا الكتاب. انظر: Ibn al-'Arabī, «Rūḥ al-Quds,» no. (1), p. 66.

(١٠٨) Ibn al-'Arabī, *Ibn al-'Arabī ou la quête du soufre rouge*, p. 78.

(١٠٩) انظر على سبيل المثال: ابن العربي، **الفتوحات المكية**، ج ١، ص ١٣٦، ٣١٢ و٧٤٩، وج ٢، ص ٥٢، ٢٥٧، ٦٨٦، ٦٩٣... الخ.

(١١٠) ابن قسي، **كتاب خلع النعلين** (اسطنبول، مخطوطة شحيط علي، رقم ١١٧٤)، الأوراق ١١١ب ـ ١١٢أ والورقة ٩٩ب.

(١١١) المصدر نفسه، الورقة ٦أ.

موضوعات كوسمولوجية وأخروية. ويتصف بوفرة العبارات الاستعارية والألفاظ التي ما تفتأ تحيل على علم الكونيات (الكوسمولوجيا). ونحن عندما نقرأ الخلع يخيّل لنا في بعض الأحيان أن ابن قسيّ مشعوذ يبهر قارئه لبرهة وجيزة.

وسواء احترم ابن عربي أو استفظع صنيع هؤلاء الممثلين لأبرز حركات التصوّف الأندلسي الذين درس تصانيفهم وعاشر مريدي البعض منهم من الجيل الأول والجيل الثاني، فإنه، في كلتا الحالتين، لم يلتزم الحياد تجاه أطروحاتهم المذهبية. هل يعني أنهم لوّنوا عقيدته الخاصة على نحو صارم؟ لا أعتقد. فالثابت، مثلما أكدت في بداية هذه المداخلة، أن فكر ابن عربي يحتوي على بصمات بيّنة متأتية من الموروث الصوفي الإسلامي المغربي والمشرقي الذي ما انفكّ ينهل منه ويصهره على نحو تأليفي مذهل. ومن ناحية أخرى، فإنه ممّا لا شكّ فيه أننا نعاين هنا وهناك في كتاباته مفاهيم من ابتداع معلّمي التصوف الأندلسي. لكن هذه الاقتباسات لا تمثل، في النهاية، إلا جزءاً ضئيلاً من آثاره، مقارنة بثراء المسائل العقائدية التي يثيرها ابن عربي وبتنوّعها.

ويمكننا أن نستنتج بالاعتماد على الحكايات والشهادات التي تخص ماضيه بالأندلس وقد دوّنها في كتاباته أن دَيْنَ الشيخ الأكبر تجاه أولياء مسقط رأسه إنما يعود إلى مجال آخر. فممّا لا شكّ فيه أن هؤلاء الأشخاص قد تركوا أثراً في أعماله بفعالهم وبالخصال الرائعة التي كانوا يمثلونها أكثر منه بتعاليمهم العقائدية. فلنذكّر بأن أول مرشد وضع ابن عربي نفسه تحت إمرته وهو أبو العباس العُرياني كان أميّاً. بينما كان موسى الميرتلي الذي بدأ يعاشره بعد ذلك بوقت قصير، رجلاً واسع العلم، بل أنه كان شاعر زمانه حتّى أنه استحقّ أن يذكر اسمه في بعض المجامع. ومع ذلك فإن ما جعل ابن عربي يفتتن به ليس نبوغه ولا موهبته الشعرية بل هو، من ناحية، طيبة قلبه: فهو ينتمي كما يقول ابن عربي إلى ذلك الصنف من الناس الذين «يستمدّون من الحقّ ويمدّون الخلق ولكن بلطف ولين رحمة»[(١١٢)]، ومن ناحية أخرى، سلوكه مع غيره: «فإذا وجد رجلاً محتاجاً باع كتاباً من مكتبته القيّمة حتّى يطعم المسكين من ثمنه [...] وحين باع كتبه كلّها توفّي»[(١١٣)]. لم يكن الإيثار والرّأفة والحبّ وجميع هذه الفضائل التي تجسّد الفتوّة، لم تكن من شيم الميرتلي وحده بل هي كاللازمة التي تظلّ تستعاد في كلّ صفحة بله في كلّ سطر من أسطر روح القدس. من ذلك مثلاً أن محمد الخياط «كان يحتمل الأذى ويكفّ جفاه» [...] كان يخدم الفقراء بنفسه ويؤثرهم بالطعام واللباس وكان رحيماً عطوفاً رؤوفاً...»[(١١٤)]. ويذكر ابن عربي عن

(١١٢) ابن العربي، **الفتوحات المكية**، ج ٢، ص ١٣.

(١١٣) Ibn al-ʻArabī, «Al-Durra ʼl-Fākhira,» in: Ibn al-ʻArabī, *Sufis of Andalusia; the Rūḥ al-Quds and al-Durrah al-Fākhirah of Ibn al-Arabī*, no. (8), p. 91, French trans., p. 96.

(١١٤) Ibn al-ʻArabī, «Rūh al-Quds,» no. (9), p. 93; French trans., p. 99.

الشيخ حسن الشكّاز أنه «ما كان يقول أنا قطّ»، ويؤكد ذلك قائلاً: «لم أسمعه يتلفّظ أبداً بهذه الكلمة»(١١٥). ويقول عن الشيخ القبائلي إنه: «كان يعمّ بدعائه أهل السموات وأهل الأرض حتّى الحيتان في البحر»(١١٦).

هذه الخصال البشرية التي اهتزّت لها مشاعر ابن عربي كانت مشفوعة بمواقف عرفانية هي من المؤكّد متولّدة عن تلكم الخصال. ويبدو أن ثلاثاً من بينها كانت بمثابة السمات المميّزة لمتصوفّة الأندلس وهي: التقشّف والفقر وإدمان النظر في القرآن، أو لنقل على الأقلّ إن هذه الخصال هي التي ما انفكّ ابن عربي يقرن بها تذكّره لموطنه.

اجتهاد، جدّ، زهد.. عديدة هي الكلمات المتشابهة التي تخطّها ريشة الشيخ الأكبر حين يشرع في وصف حماسة الرجال الذين يجسّدون صفوة العارفين بالله بالأندلس وذكر حميتهم. يذكر مثلاً أن محمد الشَرَفي «تورّمت قدماه من طول القيام [...] سكن موضعاً نحو أربعين سنة ما أوقد فيه سراجاً ولا ناراً»(١١٧). أما عبد اللّه الباغي فقد كان «يقطع القضبان فإذا كسل عن الوقوف في الصلاة يضرب بالقضيب ساقيه»(١١٨).

إن العوز والتقشّف ولا سيما الفاقة التي كثيراً ما كانوا يفرضونها على أنفسهم تجعلنا نقف مبهوتين. فلقد كانت فاطمة بنت المثنّى تسكن كوخاً من قصب أقامه لها ابن عربي وواحد من مريديه، وكانت تقتات من الفضلات التي كان أهل إشبيلية يضعونها عند أبواب بيوتهم(١١٩). ولئن كان البعض منهم يشغل مناصب عالية (وهذا لا يعني بالضرورة مناصب تعود عليهم بالمال الوفير: من ذلك مثلاً منصب معلّم أو إمام)، فإنه يجدر بنا أن نؤكد أن أغلبهم كانوا يعيشون على مهن صغرى: بائع خزف أو بائع بابونج أو بائع أفيون أو بائع بلّوط أو اسكافيّ.. الخ. ومنهم من اختار ألاّ يطلب معاشه بنفسه وسلّم أمره للعناية الإلهية.

وسواء كان متصوّفة الأندلس متعلمين أو أميين، وسواء كانوا يمارسون مهنة أو ممتنعين عن ذلك، فقد كانوا جميعاً يفضّلون ترتيل القرآن على كلّ دراسة أو قراءة أخرى. لذلك حتى إن نحن اقتصرنا على مثال واحد فإننا نرى أن يوسف الشُبُربلي (al-Shuburbali) مثلاً وقد كان منقطعاً إلى تأمّل آيات الله إلى حدّ أنه لم ينتبه أبداً إلى

---

(١١٥) Ibn al-ʻArabī, «Al-Durra 'l-Fākhira,» no. (12), p. 98; French trans., p. 106.

(١١٦) Ibn al-ʻArabī, «Rūḥ al-Quds,» no. (20), p. 123; French trans., p. 137.

(١١٧) المصدر نفسه، رقم (٤)، ص ٧٧؛ الترجمة الفرنسية، ص ٧٨.

(١١٨) المصدر نفسه، رقم (١٥)، ص ١١١؛ الترجمة الفرنسية، ص ١٢٢.

(١١٩) المصدر نفسه، رقم (٥٥)، ١٤٣؛ الترجمة الفرنسية، ص ١٦٠.

شجرة زيتون كانت موجودة في بستانه منذ نعومة أظفاره، لم يقرأ في حياته بأكملها كتاباً آخر غير القرآن(١٢٠).

وما من شكّ في أن ابن عربي لم يكن قليل الاكتراث بالدروس المذهبية التي لم يألُ معلّموه جهداً في تلقينه إياها. غير أن أهمّ ما حفظه عنهم، حسب رأيي، إنما هو مكارم الأخلاق التي كانوا يجسّدونها. ومن الجليّ أن تفوّق التصوّف الأندلسي، في نظره، إنما يكمن هنا. وهذا ما يحرص على إظهاره وتأكيده في **روح القدس** بخاصة.

كلّ هذا إنما يفسّر، إلى حد كبير، السخط الذي شعر به وأفصح عنه حال وصوله إلى مصر: لقد كان سخطه عاتياً يعادل افتتانه الشديد بإخوانه الأندلسيين. ولا شكّ أنه عندما عاين التحوّلات التي كان التصوّف يشهدها بالمشرق، وهي تحوّلات، وإن كانت ضرورية، فإنها علامات تشهد على أفول عالم ما، قد داهمه شعور حدسي مؤلم بأن العالم الروحاني الذي لا مثيل له، ذاك العالم الذي كان قد غادره للتوّ نهائياً، على وشك أن يشهد تبدّلات جذرية لا تعرف الأناة والتوقّف.

إن كتاب **روح القدس** تعبير عن اعترافه بالجميل تجاه كلّ من قاسمه مغامرته الروحانية الملحميّة. لذلك يبدو الكتاب مثل نصب تذكاري ينهض وسط ركام الفوضى ليذكّر الأجيال القادمة بفتيان هُمُ متصوّفة الأندلس، الأولياء الأبطال.

---

(١٢٠) المصدر نفسه، رقم (٦)، ص ٧٩ ـ ٨٣؛ الترجمة الفرنسية، ص ٨٢ ـ ٨٦.

المراجع

١ ـ العربية

كتب

ابن الأبار، أبو عبد الله محمد بن عبد الله. **التكملة لكتاب الصلة.** تحقيق عزت العطار الحسيني. القاهرة، ١٩٩٥.

ــــ. ــــ. تحقيق حوراني. القاهرة، ١٩٥٥.

ــــ. **الحلة السيراء.** حققه وعلق حواشيه حسين مؤنس. القاهرة: الشركة العربية للطباعة والنشر، ١٩٦٣. ٢ ج.

ــــ. **المعجم في أصحاب القاضي الإمام أبي علي الصدفي.** القاهرة: دار الكاتب العربي، ١٩٦٧.

ابن ابراهيم، عباس. **الإعلام بمن حل مراكش وأغمات من الأعلام**. الرباط، ١٩٧٤.

ابن أبي أصيبعة، أبو العباس أحمد بن القاسم. **عيون الأنباء في طبقات الأطباء**. غوتنغن، ١٨٨٤.

ابن بشكوال، أبو القاسم خلف بن عبد الملك. **كتاب الصلة في تاريخ أئمة الأندلس وعلمائهم ومحدثيهم وفقهائهم وأدبائهم**. تحقيق ف. كوديرا وج. ريبيرا. مدريد، ١٨٨٣. ٢ ج.

ابن حزم، أبو محمد علي بن أحمد. **الفصل في الملل والأهواء والنحل**. القاهرة، ١٩٠٣.

ابن حيان، أبو مروان حيان بن خلف. **المقتبس من أنباء أهل الأندلس**. تحقيق ب. شلميطا، ف. كورينتي وم. صبح. مدريد، ١٩٧٩.

ابن الخطيب، لسان الدين محمد بن عبد الله. **الحلل الموشية في ذكر الأخبار المراكشية**. تحقيق ع. زمامة وس. زكار. الرباط، ١٩٧٩.

ابن خلكان، شمس الدين أبو العباس أحمد بن محمد. **وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان**. تحقيق إحسان عباس. بيروت: دار الثقافة، ١٩٦٨ ـ ١٩٧٢. ٨ ج.

ابن الزيات، أبو يعقوب يوسف بن يحيى التادلي. **التشوف إلى رجال التصوف وأخبار أبي العباس البستي**. تحقيق أحمد التوفيق. الرباط: منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية، ١٩٨٤.

ابن عبد الملك المراكشي، أبو عبد الله محمد بن محمد. **الذيل والتكملة لكتابي الموصول والصلة**.

ج ١: تحقيق م. بن شريفة. بيروت، [د.ت.].

ج ٦: تحقيق إحسان عباس. بيروت: دار الثقافة، ١٩٧٣.

ابن العربي، محيي الدين أبو بكر محمد بن علي. **رسالة روح القدس في محاسبة النفس والمبادىء والغايات فيما تتضمنه حروف المعجم من العجائب والآيات**. حققه وقدم له عزة حصرية. طبعة مزيدة، منقحة، مصححة على نسخة عليها توقيع المؤلف بخطه. دمشق: مطبعة العلم، ١٩٧٠.

ـــــ. **الفتوحات المكية**. القاهرة: بولاق، ١٣٢٩هـ.

ـــــ. **فصوص الحكم**، لمحيي الدين بن العربي والتعليقات عليه لأبي العلاء عفيفي. بيروت: دار الكتاب العربي، [د.ت.].

ــــــ. **مواقع النجوم ومطالع أهلة الأسرار والعلوم**. القاهرة، ١٩٦٥.

ابن فرحون، برهان الدين ابراهيم بن علي بن محمد. **الديباج المذهب في معرفة أعيان علماء المذهب**. بيروت، [د.ت.].

ابن قسي. **كتاب خلع النعلين**. اسطنبول، مخطوطة شحيط علي، رقم ١١٧٤.

ابن مسرة. «كتاب الاعتبار.» في: **من قضايا الفكر الإسلامي**. القاهرة، ١٩٧٨.

ــــــ. «كتاب الحروف.» في: **من قضايا الفكر الإسلامي**. القاهرة، ١٩٧٨.

ابن منصور، عبد الوهاب. **أعلام المغرب**. الرباط، ١٩٨٣.

جعفر، كمال ابراهيم (محقق). «رسالة الحروف.» في: كمال ابراهيم جعفر. **سهل بن عبد الله التستري**. القاهرة، ١٩٧٤.

الحميدي، أبو عبد الله محمد بن فتوح. **جذوة المقتبس في ذكر ولاة الأندلس: أسماء رواة الحديث وأهل الفقه والأدب وذوي النباهة والشعر**. قام بتصحيحه وتحقيقه محمد بن تاويت الطنجي. القاهرة: مكتب نشر الثقافة الإسلامية، [١٩٥٢]. (من تراث الأندلس؛ ١)

الشعراني، أبو المواهب عبد الوهاب بن أحمد. **الطبقات الكبرى**.

صاعد الأندلسي، أبو القاسم صاعد بن أحمد. **كتاب طبقات الأمم**. تحقيق الأب لويس شيخو. بيروت: المطبعة الكاثوليكية، ١٩١٢.

القرطبي، شمس الدين أبو عبد الله محمد بن أحمد. **التذكرة في أحوال الموتى وأمور الآخرة**. تحقيق أحمد حجازي السقا. بيروت: المكتبة العلمية، ١٩٨٢. ٢ ج في ١.

القفطي، أبو الحسن علي بن يوسف. **تاريخ الحكماء: وهو مختصر الزوزني المسمى بالمنتخبات الملتقطات من كتاب إخبار العلماء بأخبار الحكماء**. ليبزيغ: ديتريخ، ١٩٠٣.

المراكشي، أبو محمد عبد الواحد بن علي. **كتاب المعجب في تلخيص أخبار المغرب**. تحرير راينهارت ب.آ. دوزي من مخطوط في مكتبة جامعة ليدن. ط ٢ مزيدة ومنقحة. امستردام: المطبعة الشرقية، ١٩٦٨.

المقري، أبو العباس أحمد بن محمد. **نفح الطيب من غصن الأندلس الرطيب**. تحقيق إحسان عباس. بيروت: دار صادر، ١٩٦٨. ٨ ج.

النباهي، أبو الحسن علي بن عبد الله بن محمد. **تاريخ قضاة الأندلس... [أو] كتاب**

المرقبة العليا فيمن يستحق القضاء والفتيا. بيروت، ١٩٨٣.

دوريات

جعفر، كمال ابراهيم. «من مؤلفات ابن مسرة المفقودة.» **مجلة كلية التربية**: السنة ٣، ١٩٧٢.

نويا، پ. «رسائل ابن العريف إلى أصحاب ثورة المريدين في الأندلس.» **الأبحاث** (بيروت): السنة ٢٧، ١٩٧٩.

٢ ـ الأجنبية

Books

Asín Palacios, Miguel. «Abenmasarra y su escuela: Orígenes de la filosofía hispano-musulmana.» in: Miguel Asín Palacios. *Obras escogidas.* Madrid, 1946-.

——. «El Místico Ibn al-'Arīf y su *maḥāsin al-majālis.*» in: Miguel Asín Palacios. *Obras escogidas.* Madrid, 1946-.

Dozy, Reinhart Pieter Anne. *Histoire des musulmans d'Espagne jusqu'à la conquête de l'Andalousie par les almoravides (711-1110).* 2ème éd. Leyde: E. J. Brill, 1932. 3 vols.

Fahd, Toufic. *La Divination arabe: Etudes religieuses, sociologiques et folkoriques sur le milieu natif de l'Islam.* 2ème éd. Paris: Sindbad, ©1987. (Bibliothèque arabe, collection hommes et sociétés)

Fierro, María Isabel. *La Heterodoxia en al-Andalus durante el periodo omeya.* Madrid: Instituto Hispano-Arabe de Cultura, 1987. (Cuadernos de Islamologia; 1)

Gril, D. «La Science des lettres.» dans: Muḥyī 'l-Dīn Abū Bakr Muḥammad Ibn 'Alī. *Les Illuminations de la Mecque.* Paris: Sindbad, ©1988. (Bibliothèque de l'Islam, textes)

——. «Une source inédite pour l'histoire du *taṣawwuf.*» dans: *Livre du centenaire de l'IFAO.* Le Caire, 1980.

Ibn al-Abbār, Abū 'Abd Allāh Muḥammad Ibn 'Abd Allāh. *Complementum libri Assilah* (Dictionarium biographicum) ab Aben al-Abbār scriptum: partem, quae superest, ad fidem codicis Escurialensis arabice nunc primum edidit, indicibus additis, Franciscus Codera et Zaydin. Matriti: Apud J. de Rojas, 1886-1889. 2 vols. (Bibliotheca arabico-hispana; t. 5-6)

Ibn al-'Arabī, Muḥyī 'l-Dīn Abū Bakr Muḥammad Ibn 'Alī. *Ibn al-'Arabī ou la*

quête du soufre rouge. Traduit par Claude Addas. Paris, 1989; English translation by Peter Kingsley. Oxford, in Press.

——. «Rūḥ al-Quds.» in: Muḥyī'l-Dīn Muḥammad Ibn 'Alī. *Sufis of Andalusia; the Rūḥ al-Quds and al-Durrah al-Fākhirah of Ibn al-'Arabī.* Translated with introduction by R. W. J. Austin. 2nd ed. Sherbone, 1988.

Ibn al-'Arīf. *Maḥāsin al-majālis*. Edité et traduit par Miguel Asín Palacios. Paris: Paul Geuthner, 1933.

Ibn al-Faraḍī, Abū'l-Walīd 'Abd Allāh Ibn Muḥammad. *Historia virorum doctorum Andalusiae* (Dictionarium biographicum) ad fidem codicis Tunicensis arabice nunc primum edidit, indicibus additis, Franciscus Codera. Matriti: In typographia La Guirnalda, 1891-1892. 2 vols. (Bibliotheca arabico-hispana; t. 7-8)

Ibn Tūmart, Abū 'Abdallāh Muḥammad Ibn 'Abdallāh. *Le Livre de Mohammed Ibn Toumert, Mahdi des Almohades.* Texte arabe, accompagné de notices biographiques et d'une introduction par I. Goldziher. Alger: Pierre Fontana, 1903.

Jābir Ibn Ḥayyān. *Dix traités d'alchimie: Les Dix premiers traités du livre des soixante-dix*. Présentés, traduits de l'arabe et commentés par Pierre Lory. Paris: Sindbad, c1983. (Bibliothèque de l'Islam, textes)

Kraus, Paul. *Jābir Ibn Ḥayyān, contribution à l'histoire des idées scientifiques dans l'Islam*. Le Caire, 1943.

Massignon, Louis. *La Passion de Husayn Ibn Mansūr Hallāj: Martyr mystique de l'Islam, exécuté à Bagdad le 26 mars 922: Etude d'histoire religieuse.* Nouvelle éd. [Paris]: Gallimard, 1975. 4 vols.

—— (ed.). *Recueil de textes inédits concernant l'histoire de la mystique en pays d'Islam.* Paris: Librairie orientaliste Paul Geuthner, 1929. (Collection de textes inédits relatifs à la mystique musulmane; t. 1)

Morris, James W. *A Reconsideration of the Primary Sources*. 1973. Unpublished.

Periodicals

Cruz Hernández, Miguel. «La Persecución anti-masarrī durante el reinado de 'Abd al-Raḥmān al-Nāṣir li Dīn Allāh según Ibn Ḥayyān.» *Al-Qanṭara:* vol. 2, 1981.

Dreher, P. Joseph. «L'Imāmat d'Ibn Qasī à Mertola.» *Mélanges de l'institut dominicain des études orientales:* vol. 18, 1988.

Fierro, María Isabel. «Accusations of *Zandaqa* in al-Andalus.» *Quaderni di Studi Arabi:* vols. 5-6, 1987-1988.

——. «The Introduction of *Ḥadīth* in al-Andalus (2nd/8th - 3rd/9th Centuries).» *Der Islam:* vol. 66, no. 1, 1989.

——. «Una refutación contra Ibn Masarra.» *Al-Qanṭara:* vol. 10, 1989.

Halff, B. «Le *Maḥāsin al-majālis* d'Ibn al-'Arīf et l'oeuvre du soufi hanbalite al-Anṣārī.» *Revue des études islamiques:* vol. 39, fasc. 2, 1972.

Lagardère, Vincent. «La Tarīqa et la révolte des Murīdūn en 539H./1144 en Andalus.» *Revue de l'occident musulman et de la Méditerranée:* vol. 35, 1983.

——. «L'Unification du mālikisme oriental et occidental à l'Alexandrie: Abū Bakr al-Ṭurṭūshī.» *Revue de l'occident musulmane et de la Méditerranée:* vol. 31, 1980-1981.

Marín, Manuela. «Baqī b. Majlad y la introducción del estudio del *ḥadīṯ* en al-Andalus.» *Al-Qanṭara:* vol. 1, 1980.

——. «La Transmisión del saber en al-Andalus hasta 300/912.» *Al-Qanṭara:* vol. 8, 1987.

Nwyia, P. «Notes sur quelques fragments inédits de la correspondance d'Ibn al-'Arīf avec Ibn Barrajān.» *Hespéris:* vol. 43, 1956.

Tornero, E. «Nota sobre el pensamiento de Abenmasarra.» *Al-Qanṭara:* vol. 6, 1985.

Conferences

Stern, Samuel Miklos. «Ibn Masarra, Follower of Pseudo-Empedocles: An Illusion.» Paper presented at: *Actas do IV Congresso de Estudos Arabes e Islámicos.* Coimbra-Lisbon, 1968; Leiden, 1971.

العلم والتكنولوجيا والزراعة

العلوم الفيزياوية والطبيعية والتقنية في الأندلس

خوان ڤيرنيه(*)

أولاً: ميراث الحقبة الرومانية المتأخرة

لم تغير الجيوش العربية التي فتحت أراضي شبه الجزيرة الايبيرية حضارة تلكم الأراضي بين عشية وضحاها، ولم يكن في وسعها أن تفعل ذلك أصلاً، فقد تكونت من جند أكفاء ومن قواد تمرسوا في قيادة العساكر وتنظيم إدارة الأقاليم المفتوحة، كان همهم الوحيد استيطان الأراضي وبصورة عامة، إطاعة التوجيهات التي يرسلها لهم الخليفة من دمشق، ولذلك كان عليهم أن يعتمدوا في إدارة شؤون حياتهم اليومية على المعرفة العملية لرعاياهم الجدد، فإن مرضوا عادوا طبيباً نصرانياً وإن لقوا مشاكل لدى فلاحة الأراضي التي غنموها لجأوا إلى شركائهم ومستأجريهم طلباً للحلول، وكانت العلوم المعروفة في بلاد الأندلس آنذاك هي العلوم المنحدرة عن الفترة المتأخرة للامبراطورية الرومانية، بعد مرورها عبر موشور العمل الموسوعي لسان إيزيدور الإشبيلي (San Isidioro de Sevilla).

بعد صعود العباسيين إلى الحكم بوقت وجيز استطاع الأمير الأموي عبد الرحمن الأول النجاة بنفسه والوصول إلى قرطبة، وسرعان ما استولى على السلطة وأعلن استقلاله عن بغداد. أدخل عبد الرحمن الأول أذواقاً وأنماطاً مشرقية للعيش تليق بأمير

(*) خوان ڤيرنيه (Juan Vernet): هو واحد من المستعربين ومؤرخي العلم المميزين، وأستاذ اللغة العربية والأدب العربي في جامعة برشلونة.

تمّ الاتفاق مع خوليو سامسو الذي يتناول علمّي الحساب والتنجيم في بلاد الأندلس، على أن أكتفي في بحثي هذا بإشارات عابرة إلى العلمين المذكورين.

قام بترجمة هذا الفصل أكرم ذا النون.

نال ثقافة وتربية رفيعتين في بلاط آخر خلفاء بني أمية في دمشق، لكنه ظل معتمداً على خبرة النصارى في الأندلس ومهاراتهم، اللهم إلا في تلكم الشؤون المتعلقة بالجيش والدين الإسلامي، فكان بوسع المهندسين العسكريين والمدنيين حفر المناجم وإقامة الجسور وشق القنوات لتصريف المياه أو تحديد سمت مكة بشكل تقريبي كيما تتوجه إليها جموع المؤمنين وقت الصلاة. ولا بد أن الولع بنبوءات العرّافين وتكهناتهم، الذي جبلت عليه طبائع الشعوب كافة، قد ازداد في أوساط المسلمين الإسبان إبان حكم عبد الرحمن الأول، ذلك أننا نتعرف على اسم الفلكي الضبّي في أواخر ذلك الحكم.

وقد ظلت العلوم غير الرياضية في تلك الفترة وفية للتراث الإيزيدوري بشكل تامّ، فالنص العربي للخريطة التي على صورة حرف T اللاتيني المحفوظة في المكتبة الوطنية بمدريد يدل على أن واضعها كان مطّلعاً على مؤلفات سان إيزيدور، أو على ترجمتها العربية التي أعدت لاحقاً في قرطبة باسم **تاريخ هروشيش** *(Historia of Orosius)*. كان أطباء تلك الفترة يدرسون، بحسب شهادة ابن جلجل الذي عاش في النصف الثاني للقرن الثالث للهجرة/ العاشر للميلاد، أحكام الأطباء النصارى المترجمة إلى العربية، والتي ليس من الضروري أن تكون أحكام أبقراط، وكانت تلك الأحكام، بصورة عامة، أحكاماً مختصرة وقاطعة سهّلت للأطباء مهمة إعداد تشخيص سريع ومميز بحسب القدرات المتاحة آنذاك، ويذكر ابن جلجل ستة أطباء مارسوا مهنتهم إبّان حكم الأمراء محمد الأول والمنذر وعبد الله، خمسة منهم نصارى في حين يدل اسما اثنين منهم على أصليهما: حمدين بن عُبّة (Opas) وخالد بن يزيد بن رومان. وكان واحد منهم، جواد، قد اخترع دواء نال صيتاً مؤكداً بحكم اسمه المميز: دواء «الراهب»، وفي منتصف القرن الرابع للهجرة/ العاشر للميلاد أخذ الوضع بالتغير لصالح الأطباء المسلمين، على الرغم من أنه لما أصيب عبد الرحمن الثالث بالتهاب الأذن استدعى لعلاجه يحيى بن إسحاق، ابن طبيب نصراني. وظل هذا التراث الطبي محتفظاً بمكانته المرموقة بين العرب إلى حد أن سعيد بن عبد ربّه (ت ٣٦٦هـ/ ٩٧٧م) يؤكد في معرض عملة **أرجوزة في الطب** أن المعرفة التامة في ميدان الطب لا تتأتى إلاّ لمن اطلع على النصوص القديمة فيه، أي على النصوص اللاتينية، المترجمة إلى العربية.

ومثلما واصل المنجّمون العرب الاعتماد على الأساليب المنحدرة من الفترة الرومانية المتأخرة لتحديد أبراجهم، يبدو أن المزارعين، ونعني بهم ملاّك المزارع الواسعة، استثمروا أراضيهم بحسب تعاليم علماء الفلاحة القدامى، على الرغم من أن هذا يعدّ موضوعاً خاضعاً للجدل، فحتى وقت قريب كان الاعتراف يتم بوجود تأثير مباشر لِـ جونيوس مودريتس كولوميلا (Iunius Moderatus Columela) (القرن الميلادي الأول)، من قادش، في مجال فلاحة الحقول بعد مضي أربعة أو خمسة قرون

على الفتح الإسلامي، وكان يعتقد أيضاً بأن مؤلفه *De Re Rustica* كان قد ترجم إلى العربية، وقد استندت تلك الآراء إلى اقتباسات أوردها ابن حجاج (القرن الخامس للهجرة/الحادي عشر للميلاد) عن يونيوس (Yūnyūs) تتفق مع كتابات ذلك المؤلف اللاتيني. بيد أن الفكرة المطروقة تقتضي، كما يحصل في حالات كثيرة، استخدام الكلمات ذاتها وبترتيب مماثل تقريباً بصرف النظر عن هوية المؤلف وعصره. ولما كانت الكلمات المنسوبة إلى يونيوس تبدو الآن أقرب شبهاً بكلمات فندانيوس أناتوليوس دي بيريتو (Vindanius Anatolios de Berito) المحفوظة في نصّها المترجم إلى العربية عن ترجمة سريانية سابقة، فإن اسم يونيوس لا بد أن يكون تحريفاً لِـ فندانيوس.

على أية حال، يكمن يقيننا الوحيد في أن بعض الممارسات الزراعية الرومانية قد وصلت إلى إسبانيا المسلمة، وهذا يثير التساؤل إن كانت بعض الأساليب (مثل تلك المستخدمة في الحفر تحت الأرض وشقّ القنوات المائية الجوفية المياه) ترجع في أصلها إلى العرب، أم أن هؤلاء قد وجدوها محفورة ومعدة لدى وصولهم إلى إسبانيا فقبلوها على حالها لتوافقها مع الإنشاءات المائية التي عرفها إخوانهم في اليمن لقرون عديدة قبل ذلك الحين؟ (يقال قناة في المغرب وفجّ أو فَلَج في المشرق).

ثانياً: التأثيرات المشرقية الأولى

دخلت الأندلس الإسلامية في منتصف القرن الثالث للهجرة/التاسع للميلاد أول التأثيرات التقنية والعلمية من المشرق. ويمكن التدليل على ذلك بأمثلة عديدة منها وصول الطبيب الحرّاني إلى قرطبة وانتقاله حال ذلك إلى البلاط للعمل طبيباً خاصاً للسلطان عبد الرحمن الثاني. ويأتي ابن جلجل على ذكر هذا الطبيب وابنين لبعض إخوته هما أحمد وعمر ابنا يونس الحراني اللذان درسا مع ثابت بن سنان بن ثابت بن قرّة في بغداد إبّان السنوات ٣٣٠ ـ ٣٥١هـ/٩٤١ ـ ٩٦٢م. ولا بد أن معتقدات السحر التعويذي التي يرجع أصلها إلى مصر قد وصلت في تلك الفترة أيضاً، أي في القرن الرابع الهجري/العاشر الميلادي، فنحن إزاء فترة الخلافة في قرطبة التي سعت إلى جمع المعارف والمعلومات من كل حدب وصوب بغية مواكبة عصرها، وقد قادت تلك السياسة إلى الطفرة العظيمة إلى الأمام في ميدان العلوم في بلاد الأندلس عقب القرن الخامس الهجري/الحادي عشر الميلادي.

كان عباس بن فرناس (ت ٢٧٤هـ/٨٨٧) أحد رواد الطفرة المذكورة، إذ لم يكن شاعراً وعالماً في التنجيم فحسب، بل حاول الطيران أيضاً بالقفز من قصر الرصافة في قرطبة ـ الأمر البطولي الذي قلد بمحاولات الطيران اللاحقة للراهب الإنكليزي آيلمر دو مالمسبري (Eylmer de Malmesbury). ولسوء طالعه لم يع ابن فرناس وظيفة ذنب الطيور لدى هبوطها إلى الأرض وعياً كافياً فأصيب إصابة بَليغة، بيد أنه كان رجلاً سبّاقاً فحوّر وطوّر أسلوب حفر زجاج المرو (quartz) الذي عرفه الساسانيون والروم؛

كما أنشأ في إحدى حجرات داره هيكلاً للأجرام السماوية، واخترع ساعة مائية بمقدورها تحديد أوقات الصلاة بصورة تقريبية. ولعل تلك الماكنة (التي يسميها النص العربي المنقانة (minqāna) غدت النموذج الأصلي للساعات المائية التي صنعت في القرن الخامس الهجري/ الحادي عشر الميلادي.

وبدوره، حلّ علم الصيدلة المشرقي المتأثر بالنصوص الإغريقية واللاتينية والهندية محل المعارف الصيدلية الشعبية، المتواضعة والعتيقة والمنحدرة من الفترة الرومانية المتأخرة في بلاد الأندلس. وكان كتاب ديوسقوريدس، «*Materia Medica*» الذي نقله إلى العربية إسطفان بن باسيل، أحد أهم الكتب الوافدة إلى قرطبة. ففي حدود سنة ٣٣٧هـ/ ٩٤٨م، أهدى الامبراطور البيزنطي نسخة بديعة من مؤلَّف ديوسقوريدس باليونانية إلى الخليفة عبد الرحمن الثالث، ولم يستطع الأطباء الذين كان لبعضهم إلمام باللغة اليونانية الدارجة قراءة الكتاب. فطلب الخليفة الذي لم يكن لديه خبراء في الحضارة الهيلّينية من الامبراطور أن يبعث له مَن يلقّن اللغة اليونانية العلمية إلى أطبائه. فلبّى طلبه وأرسل الراهب نيكولاس (Nicolas) إلى مدينة قرطبة.

واستطاع العرب بمعونة هذا الراهب أن ينجزوا مراجعة دقيقة وكاملة للنص العربي المشرقي لكتاب «*Materia Medica*» وأن يتعرفوا على هوية القسم الأكبر للنباتات المذكورة فيه، وهو إنجاز ذو أهمية فائقة، لأن اللغة اليونانية العلمية أصبحت تشكّل منذ ذلك الحين جزءاً من ميراث مجموعة من الحكماء مثل حسداي بن شبرط وابن جلجل ومسلمة المجريطي الذين كان لهم تلامذتهم الخاصّون في النصف الأول من القرن الخامس للهجري/ الحادي عشر للميلادي. وفي الفترة ذاتها نتعرف على أول نماذج الطب الأندلسي المحلي، إذ وضع عريب بن سعيد في حدود سنة ٣٥٣هـ/ ٩٦٤م رسالته في علمي طب الأطفال والتوليد الموسومة **كتاب خلق الجنين** الذي يحوي تفاصيل ذات طابع تنجيمي، كما يسمح لنا أيضاً بتحديد الجانب الذي عرفته قرطبة من أعمال أرسطو. وأهم من العمل المذكور أعمال أبي القاسم الزهراوي (ت ٤٠٤هـ/ ١٠١٣م)، مؤلف موسوعة في الطب تميزت فيها الأقسام المتعلقة بالجراحة (التي ترجمت فوراً إلى اللاتينية) والصيدلة. وفي الأخيرة يدل الزهراوي أنه كان ملماً بالأساليب المصرية والعراقية المستخدمة من قبل عطّاري المشرق والتي ترجع أصولها إلى حضارة وادي الرافدين. كما يعُود للزهراوي الفضل في بعض أول الأوصاف السريرية لداء البرص والمزاج النزفي وفي إدخال الميسم وسواه من أدوات الجراحة التي كثيراً ما تظهر مرسومة على صفائح أطباء عصر النهضة، وفي رتق الجروح بواسطة النمل العادي والنمل الأبيض.

عرفت بلاد الأندلس في أواخر القرن الرابع الهجري/ العاشر الميلادي الملاحظات النباتية الشائعة في المشرق، إذ يردّد ابن سَمَجون (عاش في حدود سنة

(٣٩٠هـ/ ١٠٠٠م) أصداء كتاب **الفلاحة النبَطية**، وكتاب **النبات** لأبي حنيفة الديَنَوريّ (ت١٥٠هـ/ ٧٦٧م). وهناك تعليق عليه لابن أخت غانم من ألمرية.

ثالثاً: العصر الذهبي للعلوم في الأندلس

يسبق أوج الازدهار الحضاري لبلدٍ ما عادة بدايةُ تدهوره السياسي، وهذا ما حدث في بلاد الأندلس فعلاً: إذ حلّ عجز ملوك الطوائف محل الهيمنة السياسية والعسكرية لدى تجمّع مسلمي شبه الجزيرة الايبيرية في عشر أو اثنتي عشرة دويلة وحصولهم على السلم لقاء دفع جزية سنوية لعجزهم عن ردّ هجمات النصارى في الشمال، بينما عاش حكامهم حياة مترفة وانغمسوا في صراعاتهم الطائفية وملذّاتهم التي أدت بهم في بعض الأحيان إلى رعاية العلماء في شتّى نواحي المعرفة. وهكذا، أضفى ملوك سرقسطة، بنو هود، حمايتهم على الفلاسفة ورجال الأدب، ورعى ملوك طليطلة، بنو ذي النون، العلماء، وحمى ملوك إشبيلية، بنو عبّاد، الشعراء، . . . إلخ. ولم يقتصر سخاء ملوك الطوائف على من برز في المجالات المذكورة وحدهم، بل شمل أيضاً كل المبرزين المقيمين في دويلاتهم والمسافرين الذين مرّوا بها.

وعلى سبيل المثال، لجأ الباجي وابن السيد بعض الوقت في سرقسطة، كما أدخل الكِرماني، أحد تلامذة مسلمة المجريطي، **رسائل إخوان الصفا**، إلى الأندلس، التي نفذت أفكارها في ما بعد إلى أوروبا ـ عن طريق نجهله ـ كما لجأ الفلكي الزرقالي الطليطلي، تحسباً لزحف النصارى على مدينته، إلى قرطبة، التي دانت آنذاك لحكم المعتمد الإشبيلي، كما هاجر الشاعران الصقلّيان أبو العرب وابن حمديس اللّذان شَهِدا سقوط وطنهما بأيدي النورمانديين إلى إشبيلية. ومن جانب آخر، نزح العديد من علماء الأندلس، ولا سيما في القرن السادس للهجرة/ الثاني عشر للميلاد، إلى شمال إفريقية والمشرق هلعاً من هزائم حكامهم المتواصلة. وربما كانت موجات الهجرة تلك وراء معرفة المشرقي ابن الشاطر بعد مضي بضعة قرون لمسلمة المجريطي (ت نحو ٣٩٧هـ/ ١٠٠٧م) ووراء استعمال سلطان اليمن الرسولي، الملك الأفضل، لكتاب الخبير الزراعي الأندلسي ابن بصّال، الموسوم **كتاب القصد والبيان**. . . إلخ.

ولدينا معرفة كافية حول تطور العلوم إبان تلك الفترة بفضل ما دونه القاضي صاعد الطليطلي الذي يسمى أحياناً ابن صاعد (ولد سنة ٤٦٢هـ/ ١٠٧٠م)، في كتاب **طبقات الأمم** الذي يعد بحق تأريخاً شاملاً للعلوم (يأتي ذكره في النصوص الإسبانية عادة تحت عنوان «*Libro de las Categorias de las Naciones*». ويشكل هذا العمل الذي وصلنا، كالعادة، مع بعض الحذوفات أرشيفاً حقيقياً للمعلومات إلى درجة أنه يتوفر على أسماء الشباب الواعدين في فترة إعداد الكتاب.

ومن المعاصرين لصاعد الطليطلي، عالم الكيمياء أبو القاسم مسلمة المجريطي

الذي ينبغي عدم الخلط بينه وبين عالم الفلك ذي الاسم المرادف تقريباً[1]، صاحب كتاب **درجة الحكيم**، الذي يتوفر، مصادفة، على وصف بعض التجارب التي أجراها المؤلف بنفسه، تدلّ إحداها على احتمال معرفته بمبدأ حفظ المادة. وضمن مجموعة المؤلفين ـ الذين يحار المرء في تسميتهم بالتقنيين الفنيين أو بالعلماء يجب إدراج اسم أحمد أو محمد بن خلف المُرادي، وهو شخصية بقيت مجهولة إلى ما قبل عقدين، تمّ «اكتشافها» لدى دراسة عمله الموسوم **كتاب الأسرار في نتائج الأفكار** المحفوظ في مخطوطة يتيمة نسخها إسحاق بن السيد، شيخ الفلكيين في بلاط الملك الحكيم ألفونسو العاشر.

إن لمؤلَّف المرادي أهمية عظيمة، فعلى الرغم من أن المخطوط الوحيد مصاب بالتلف بنسبة ٤٠٪ تقريباً إلا أنه في الإمكان إعادة تنظيمه من جديد بصورة شبه تامة. يصف **كتاب الأسرار ونتائج الأفكار** عدة ساعات مائية يمكنها التحرك على فترات زمنية محددة ـ الأمر الذي يسمح باستعمالها كساعات ـ وبصورة مضبوطة مسبقاً، وبعبارة أخرى، إننا نجد أنفسنا إزاء الكتاب الفريد من نوعه في بلاد الأندلس حتى الآن، والذي يمكن مقارنته بأعمال أهرن، وبني موسى والجزري، كما يتوفر الكتاب على جانب مهمّ ثانٍ، ذلك أن الطريقة التي يعالج المرادي موضوعاته بها تشير إلى احتمال عدم وجود سابقٍ له. فالمصطلحات التي يستعملها تختلف، في زوج من المفردات الدالة، عن تلك المستعملة من قبل هؤلاء، وكل ذلك يدفعنا إلى الاعتقاد بأننا إمّا في حضرة مخترع أصيل وإما إزاء ممثل لتراث محلي للحرفيين الفنيين. وهو يبدو، بالصورة عينها، مستقلاً عن مخترعي الساعات المائية مثل ابن فرناس والزرقالي. وعلاوة على ذلك، تجدر الإشارة إلى أن المرادي استعان بعنصر الزئبق بغية التحكم في آلية «لعبه» المكانيكية (استعمل الجزري كرات معدنية لهذا الغرض)، وذلك بجعل الزئبق يتنقل داخل ذراعي القسطاس الرئيسي للنظام. وتبرهن الماكنة الأولى بعد أن تم تركيبها من جديد على كفاءة الآلية الحركية، وهذه هي، في اعتقادي، المرة الأولى التي تستخدم بهذه الطريقة.

من المناسب الإشارة الآن، لدفع الحاجة إلى الإصرار في ما بعد، إلى أن المخطوطة المعنية تضم رسائل لكتّاب عديدين تتميز منها واحدة بوصف ست مكائن قادرة على توليد حركة دائمة، وقد قام المهندس الحرفي فرانسيس فيلّار دي هونيكورت (Frances Villard de Honnecourt) (عاش في حدود سنة ٦١٧هـ/ ١٢٢٠م) بإنتاج واحدة منها، على أقل تقدير.

وفي استطاعتنا أن نتوغل في ميدان الزراعة بقدر أكبر من الثقة، بفضل معرفتنا

---

(١) انظر الفصل الذي كتبه خوليو سامسو وهو بعنوان «العلوم الدقيقة في الأندلس» ضمن هذا الكتاب.

لتاريخها الذي أعادت لوسي بولنز (Lucie Bolens)[٢] تدوينه لنا في الآونة الأخيرة، فنحن نعرف أن مجموعة من الزراعيين قد عملوا، تحت حماية المأمون بن ذي النون في طليطلة أولاً، ثم في إشبيلية لاحقاً، وعلى الرغم من عدم تأكدنا من تواريخهم، يبدو أنه من الممكن تأطير أنشطتهم ضمن عصر الطوائف، أو على أقل تقدير، في مطلع عصر المرابطين. لقد وصلنا القسم الغالب للنصوص بشكل ناقص، ذلك أنها ترد ضمن شذرات دونت في وقت متأخر جداً من قبل مؤلفين أفارقة، وتمكن الإشارة إلى أعمال الطبيب ابن وافد (٣٩٨ ـ ٤٦٧هـ/ ١٠٠٧ ـ ١٠٧٤م) وابن بصّال الطليطلي وأبي الخير وابن حجاج الإشبيلي والطغنري، الذي انتقل إلى غرناطة عقب اتمام دراسته في إشبيلية، والذي لابد أنه كان من أدباء زمانه البارعين بحكم ورود ترجمة له في كتاب **الذخيرة** لابن بسّام (ت ٥٤٢هـ/ ١١٤٧م). أما آخر أولئك الزراعيين، ونعني به ابن العوّام (عاش بين (٥١٢هـ/ ١١١٨م و٦٦٣هـ/ ١٢٦٥م)، فقد كتب رسالته بطريقة موحدة ملتحمة إذ إنه رتّب كلّ ما كتبه سابقوه في موضوع الزراعة كما ترتب الفسيفساء.

يضعنا تحليل تلك الرسائل إزاء خليط من التقاليد الزراعية ترجع أصولها إلى حضارتي وادي الرافدين والنيل، انتقلت إلى العصر الوسيط بفضل كتاب **الفلاحة النبطية**، لابن وحشية، فتأثيرات التقاليد الزراعية القرطاجية والرومية والهيلّينية تختلط بتقاليد الحضارتين المذكورتين بفضل النسخة العربية للـ «*Geoponika*» البيزنطية. إن الكمية الضخمة للاقتباسات عن المؤلفين التي تتوفر عليها هذه الرسائل الأندلسية هي اقتباسات غير مباشرة، بمعنى أنها لا تصدر عن نصوص المصادر الأصلية، تماماً مثلما يفعل ابن أبي الرجال في موضوع التنجيم، كما تذكر الرسائل مصادر مثل **الفلاحة الهندية والفلاحة الرومية**، الذي يُمكن نسبته إلى رجل يدعى قسطوس يحتمل أن يكون شخصية «اختلقها» علي بن محمد بن سعد في منتصف القرن الرابع الهجري/ العاشر الميلادي، وعلى أي حال، أنشأ مزارعو الأندلس حدائق بستانية في طليطلة وإشبيلية في القرن الرابع الهجري/ الحادي عشر الميلادي وحاولوا التعرف على طرق أقلمة النباتات الغريبة في الأماكن التي عملوا فيها، بغية تحسين أنواع الغلات والمحاصيل عن طريق المعاينة الدائمة لردود فعل تلكم النباتات وللتربة التي عاشوا عليها.

لذا، يعتمد علماء الأندلس على علوم أخرى أكثر تطوراً كعلوم النبات والصيدلة والطب، فقد وصل علم النبات قمّته في بلاد الأندلس في كتاب **عمدة الطبيب في**

---

(٢) Lucie Bolens, *Agronomes andalous du Moyen-Age*, études et documents (Université de Genève, département d'histoire générale); 13 (Genève: Droz, 1981).

انظر أيضاً: Juan Vernet Gines et Julio Samsó, *Les Développements de la science arabe en Andalousie* (sous presse).

معرفة النبات لكل لبيب الذي دوّنه كاتب نجهل هويته، في أواخر القرن الخامس الهجري/ الحادي عشر الميلادي. ويتوفر **كتاب عمدة الطبيب**. . . على مقال رائع في تصنيف النباتات بحسب الجنس والنوع والصنف، وهو نظام تصنيفي أكثر تطوراً من النظم السابقة له إلى حد كبير، وبضمنها نظم أرسطو وثيوفراستس. ويبدو أن مؤلفات هذا الأخير لم تؤثر في زراعيي الأندلس بصورة مباشرة، على الرغم من اهتمامهم بموضوع التطعيم. فابن بصال، على سبيل المثال، يشير إلى أنه أصاب نجاحاً في تطعيم النباتات ذات الطبيعة الواحدة فقط، كما أنه حاول أن يعدّ في ذلك تصنيفاً، مثلما فعل ابن العوّام في وقت لاحق، بيد أن تصنيفه لا يرقى إلى مصافّ ما توفر عليه **عمدة الطبيب**. . . .

يرتبط علم الطب، شأنه في ذلك شأن علم النبات، بعلم الفلك جراء اهتمام الصيدليين بالعثور على نباتات مفردة (simples) يمكن استخدامها كعقاقير دون الحاجة إلى معاملتها، وكان الطغنري وابن وافد من الأطباء الذين عُنوا بهذه المسألة. فقد كتب الأخير رسالة في الفلاحة يميل الدارسون هذه الأيام إلى نسبتها إلى أبي القاسم الزهراوي ـ وصلنا منها قسمها الأعظم مترجماً إلى الإسبانية، استعملها عالم البستنة لعصر النهضة غابرييل ألونسو دي هيريرا (ت نحو ١٥٣٩م). درس زراعيو الأندلس المسلمة تركيب التربة وسعوا جهدهم في استصلاح الأراضي البور، كما حاولوا تحديد خواص الأسمدة وملاءمتها، بحسب الحالات، وأعدّوا تصنيفاً للمياه، ودرسوا وسائل استثمارها بواسطة القنوات والآبار والنواعير وسواها من الوسائط. وكانت مكائنهم والعجلات البدائية التي عشّقوها بواسطة التروس مكائن وعجلات غير دقيقة أبداً اقتصرت وظيفتها على استخراج الماء وإن كان ذلك بشكل قليل الانتظام، بيد أن تلك المكائن والآلات ربما ألهمت علماء الميكانيك كالمرادي وساعدتهم على التقدم في صناعة «لعبهم» الميكانيكية التي تحولت في آخر الأمر إلى ساعات.

أدرك الخبراء الزراعيون أهمية الزراعة الدورية وإراحة الأراضي المزروعة بين فترة وأخرى، كما وعوا الدور الذي يؤديه خلط الأسمدة في بعض الحالات؛ وتمكنوا من الارتقاء بمصاف الزراعة الأندلسية إلى مستوى لم يستطع اللاحقون التفوق عليه حتى القرن التاسع عشر الميلادي بفضل التطور في علم الكيمياء. ولقد أمر الحكام الإسبان في عصر التنوير (القرن الثامن عشر الميلادي) بترجمة رسالة ابن العوّام إلى اللغة الإسبانية إدراكاً منهم لذلك التطور، كما ترجمت الرسالة ذاتها إلى الفرنسية في وقت لاحق لوضعها بتصرف المزارعين الجزائريين.

وعلى الرغم من أن علم الطب أصاب درجة النضج في أواخر القرن الثالث الهجري/ العاشر للميلاد كما يتجلى من أعمال الزهراوي، ونال درجة لا بأس بها من الرقي في شبه الجزيرة الايبيرية في القرن التالي، إلا أن تأثيره الأولي في أوروبا

النصرانية كان تأثيراً ضئيلاً، قياساً إلى تأثير التراجم التي أعدها قسطنطين الإفريقي إلى الإسبانية عن أعمال ساليرنو (Salerno) اللاتينية في القرن الخامس الهجري/الحادي عشر الميلادي.

بيد أن الوضع تغير لدى أواخر عصر دويلات الطوائف، إذ استغل عبد الملك ابن زهر (ت ٤٧٠هـ/١٠٧٨م) فرصة الحج إلى مكة وعكف على دراسة الطب في القيروان والقاهرة، وربما صادف أنه التقى بقسطنطين الإفريقي في المدينة الأولى، والمهم أنه أصبح طبيباً للمجاهد في دانية لدى عودته من الحج إلى بلاد الأندلس. كما نال ولده، أبو العلاء الذي تسميه النصوص اللاتينية (Abulelizor) أو (Aboali)، ثقافة متينة في الطب والأدب استدعي بفضلها إلى إشبيلية ليصبح حكيماً خاصاً لملكها المعتمد، ولما خلعه المرابطون عن العرش انتقل أبو العلاء للعمل في خدمة الملك الجديد يوسف بن تاشفين، ثم وافاه الأجل في قرطبة سنة ٥٢٥هـ/١١٣١م. وفي تلك السنين وصل كتاب ابن سينا، **القانون**، إلى بلاد الأندلس المسلمة ولقيت بعض جوانبه تحفظاً من قبل أبي العلاء. وأصاب ولده أبو مروان (٤٨٧ ـ ٥٥٧هـ/١٠٩٤ ـ ١١٦١م) شهرة لدى النصارى باسم «Abhomeron Avenzoar» وكان معاصراً لابن رشد، الذي عدّه نظيراً له في الطب، وربما متفوقاً عليه في ميدان الصيدلة، ذلك أن ابن رشد يحيل قرّاءه في ختام **كتاب الكليات** الذي عرفته النصوص اللاتينية بعنوان «*Colliget*»، على كتاب زميله وصديقه أبي مروان، **التيسير**، للاستزادة في مسائل علم الصيدلة. ولقد ترجم كتاب **التيسير** إلى اللاتينية بارافيجيني (Paravicini) في حدود سنة ٦٧٩هـ/١٢٨٠، ويصف الكتاب لأول مرة في التاريخ خرّاج التامور (دمّل شغاف القلب) وينصح في بعض الحالات باستعمال التغذية عن طريق المريء أو الشرج، كما يتوفر على أول أوصاف داء قراد الجرب، المعروف علمياً باسم «sarcoptes scabiei».

من جهة أخرى، أصاب علم الصيدلة تطوراً عظيماً بفضل النص العربي لكتاب ديوسقوريدس «*Materia Medica*» الذي أعده أطباء قرطبة في القرن الرابع الهجري/العاشر الميلادي، ويذكر أن كتاب ديوسقوريدس اختصر باللغة اللاتينية مرتين في طليطلة في القرن السابع الهجري/الثالث عشر الميلادي، في حين ترجم كتابا ابن وافد في العلاج بالحمّامات والينابيع الطبية والعقاقير النباتية المفردة إلى لغات نصرانية: الأول إلى اللاتينية بعنوان «*De Balneis*» والثاني إلى اللغة القطلونية بعنوان **كتاب العقاقير المفردة** *(Libre de les medicines particulars)*، وفي هذا الكتاب الأخير، ثمرة عقدين من العمل والجهد، اقتفى ابن وافد خطى ديوسقوريدس وجالينوس وجمع في الوقت ذاته ملاحظاته الخاصة التي قادته إلى تفضيل استعمال العقاقير المفردة على المركبة، أو إلى الاستغناء عن هذه بالكامل، كلما أمكن ذلك، والاكتفاء بالعلاج بواسطة نظم التغذية (الحمية) التي ثبتت فائدتها جيداً.

يبدو أن أعظم صيادلة الأندلس هو الغافقي (عاش في حدود سنة ٥٤٥هـ/ ١١٥٠م) الذي عكف على دراسة النبات الأندلسي شأنه في ذلك شأن النباتي وابن صالح وأبي الحجاج. أما تلميذ هؤلاء الثلاثة، ابن البيطار (توفي سنة ٦٤٦هـ/ ١٢٤٨م) فقد اشتغل في شمال المغرب وفي كل الأقاليم التي مرّ بها. ويحصي ابن البيطار في كتابه **جامع المفردات** ما يربو على ثلاثة آلاف عقار مفرد ويصنفها بحسب الحروف الأبجدية مع مراعاة المعلومات التي جاء بها سابقوه وإغنائها بملاحظاته الخاصة. وهكذا يتوفر كتابه على أكثر من ضعف الأصناف النباتية التي توفرت عليها النسخة العربية لكتاب ديوسقوريدس.

رابعاً: عصر الفلاسفة

يسود الاعتقاد ـ ربما بتأثير آراء دوزي ـ بأن نزول القبائل الإفريقية من مرابطين وموحّدين إلى شبه الجزيرة الايبيرية صاحبه انحطاط في المستوى الثقافي لأهل الأندلس، الذين كانوا قد أصابوا أوج رقيهم في عصر دويلات الطوائف. ويمكن أن يكون هذا الاعتقاد صائباً في ما يتعلق بالأدب، بيد أنه ليس صحيحاً في ما يخص التطور العلمي قطعاً، فإذا كان عصر ملوك الطوائف في القرن الخامس الهجري/ الحادي عشر الميلادي قد عرف علماء أجلّاء في الفلك، فإن القرنين التاليين، اللذين كانت الغلبة فيهما للفلاسفة كابن باجة وابن رشد، قد شهدا بدورهما نشاطاً مهماً للعلماء الذين لم يعملوا في الفلسفة كما نفهمها اليوم فحسب، بل عُنوا أيضاً بالفلسفة التي كانت تعرف حتى القرن الثامن عشر الميلادي بالفلسفة الطبيعية، بما في ذلك تلكم العلوم التي لم تكن قد استقلت بعد عن المفهوم الأرسطي للعلوم، كالرياضيات والفلك.

ومن دون حاجة إلى الدخول في تحليل مسهب لإضافات تلك الفترة، تجدر الإشارة إلى أن عصر الفلاسفة هو ذلك العصر الذي صدَّر فيه أهل الأندلس أكبر عدد من آرائهم إلى المشرق (مصر والشام وفارس والصين) وإلى أوروبا (فرنسا وإيطاليا وألمانيا وإنكلترا)، فقد ازدادت آنذاك تلك الصادرات الخفية التي كانت قد بدأت بصورة متواضعة لدى أواخر القرن الرابع الهجري/ العاشر الميلادي، جراء الإنجازات العلمية المتحققة في الأندلس إبان القرن الخامس الهجري/ الحادي عشر الميلادي، في الوقت الذي تباطأت خلاله وتيرة وفود الكتب المشرقية، أو الأفكار المشرقية على أقل تقدير. فعلماء الأندلس الذين هاجروا إلى أقاليم المشرق ـ كأبي الصلت من دانية ـ اصطحبوا معهم معارفهم إلى هناك، أو أن أعمالهم وصلت القاهرة ودمشق على أيدي التجار الذين كان جلّهم من اليهود. وساعد على ذلك التواصل وجود تجارة بحرية مهمة في القرن السابع الهجري/ الثالث عشر الميلادي وصلت إلى سواحل البحر الأبيض المتوسط كافة؛ تجارة تنافست خلالها بشدة دويلات المدن الإيطالية مثل البندقية

وجنوة وبيزا مع الموانىء «المستقلة» للبحر المذكور مثل برشلونة ومُرسية.

لنتأمل الآن مثلاً تلكم الصادرات العلمية التي خرجت من الأندلس صوب مصر: شخصية اليهودي السرقسطي أبو الفضل بن حسداي الذي أجاد الكتابة بالعربية وقرأ **الفيزياء والإلهيات والأرضيات** لأرسطو في حدود سنة ٤٥٧هـ/ ١٠٦٥م، وكان ما يزال شاباً، ثم اعتنق الإسلام وهاجر إلى مصر بعد مضي سنوات على ذلك. وهنالك أيضاً شخصية أخرى يحمل صاحبها اسماً يكاد يكون مطابقاً لاسم أبي الفضل يرد ذكرها في رسائل ابن باجة لمصر في أوائل القرن السادس الهجري/ الثاني عشر الميلادي، بيد أن ابن باجة كان سرقسطياً أيضاً، ونعلم أنه مات مسموماً في حدود سنة ٥٣٣هـ/ ١١٣٨م. أعتقد أنه من المرجح أن أبا الفضل بن حسداي الذي ارتحل إلى المشرق قبل سنة ١٠٨٥م كان صديقاً وتلميذاً لابن باجة، الذي أخذ كذلك عن عالم الحساب ابن السِّيد من دانية، ويرد ذكر هذا العالم في المؤلفات المشرقية.

يثير أبو الفضل (= أبو الفرج) ابن حسداي اهتماماً أكبر مما تمنحه إياه الدراسات عادة، فقد عدّه ابن صاعد الطليطلي شاباً «واعداً»، وفعلاً أصبح هذا كاتباً بارعاً عمل في دواوين المقتدر والمؤتمن في سرقسطة، وكان رجلاً ذا أدب جم وربما شاء أن يضاهي الثقافة الواسعة التي انطوت عليها **الرسالة الهزلية** التي أرسلها شاعر قرطبة الكبير، ابن زيدون (٣٩٤ ـ ٤٦٣هـ/ ١٠٠٣ ـ ١٠٧٠م) إلى منافسه في حب ولادة ابن عبدوس، فإذا كان الشاعر القرطبي قد صبّ في رسالته كل ما لديه من ثقافة واطلاع في شتى ميادين المعرفة التي كانت في متناول معاصريه في قرطبة إبان النصف الأول من القرن الخامس الهجري/ الحادي عشر الميلادي، فإن أبا الفضل عمل الشيء ذاته خلال النصف الثاني من القرن المذكور وفي مدينة سرقسطة، التي ألّمت جيّداً بتعاليم الإسماعيلية التي أدخلها الكرماني، كما سنبرهن على ذلك في السطور التالية. إن لهذا الأمر أهمية فائقة، فالآية القرآنية: **﴿الله نور السموات والأرض مثل نوره كمشكاة فيها مصباح المصباح في زجاجة الزجاجة كأنها كوكب درّيّ يوقد من شجرة مباركة زيتونة لا شرقية ولا غربية يكاد زيتها يضيء ولو لم تمسسه نار نور على نور يهدي الله لنوره من يشاء ويضرب الله الأمثال للناس والله بكل شيء عليم﴾**[٣].

لقد انتقلت الشروحات ذات النزوع الشيعي لهذه الآية عبر سرقطسة إلى أوروبا وساهمت في خلق تيار عقائدي صغير أثّر لاحقاً في «el catarismo» وفي بعض الأعمال الأدبية الغربية (Chrétien de Troyes, Parsifal ... إلخ). لا بد أن أبا الفضل بن حسداي قد ولد نحو سنة ٤٣٦هـ/ ١٠٤٥م. وقد هام هذا بحب امرأة مسلمة فاعتنق الإسلام وتزوجها، ولا ريب أنه عرف، بحكم عمله الإداري، رجال

(٣) القرآن الكريم، «سورة النور،» الآية ٣٥.

عصره المهمين كالسِّيد المغوار (El Cid Campeador) وهوغو، ورئيس دير كلوني (Abbot de Cluny) والباجي وابن باجة في شبابه (الفيلسوف الذي قال عنه الكاتب المتأخر ليون الإفريقي إنه ينحدر من أصل يهودي) وموسى هاسيفاردي الذي سمي في ما بعد بيدرو الفونسو، وبهيا بن بقودة والمنجم ابن الخياط وكثير غيرهم. ولعل سوء العلاقات الأسرية بين المقتدر في سرقسطة وأخيه يوسف حسام الدولة في لاردة (Lérida) أوحت إلى أبي الفضل باختلاق رسائل وهمية تبادلها طبيب من لاردة يدعى برديقون[٤]، ومنجم من المدينة المذكورة يدعى العافية لفقدانه إحدى عينيه. فالعافية يبعث برسالة إلى الطبيب برديقون الذي فقد إحدى خصيتيه يشير فيها إلى مشيته الشبيهة بمشية اللعب الميكانيكية (الحيل) ويذكر اسمين لصانعيها، فيلون وتالاس، وكانت خصية الطبيب ضخمة كالإسطرلاب الكروي وعضوه بكبر عضادة اسطرلاب مستو: وهو يعرف أن البنائين يستعملون ميزان التسوية وإن المهندسين يستخدمون الفادن، كما شاهد دائرة حلقية ومعدات هندسية كالأسطوانات والمخروطات، ويأتي على ذكر كتاب **الحيوان** (من المحتمل أن يكون الكتاب لأرسطو وليس للجاحظ)، وجالينوس واسقُلَبيوس، ثم يعرّج مباشرة، وبصورة عابرة، شأنه في جميع موضوعات الرسائل، على علم البصريات فيخص انمحاء الأشعة بكلمتين قبل أن يؤكد بأنه «لو توحد نور النجوم كلها لضاهى نور البدر»[٥]، وبحسب وجهة نظر التفسير يمكن عد هذه العبارة مجرد صورة بلاغية أو سابقة للعبارة ذات التناقض الظاهري لأولبيرس (Paradoja de Olbers)، بعدها يذكر عدداً من الأجرام السماوية قائلاً إن بإمكان الأشخاص الأقوياء البصر تمييز نحو سبع نجوم للثريا، ثم يعرض لبثور القمر ويبرهن على علمه بأن الشهر القمري لا يبدأ عند اجتماع الشمس بالقمر، . . . إلخ.

وهناك جانب مهم بصفة خاصة في هذه الرسائل من شأنه توضيح سبب هجرة أبي الفضل أيام المؤتمن إلى مصر حيث وافاه الأجل قبل سنة ٥١٥هـ/ ١١٢١م، أي في حدود عامه الخامس والسبعين. ويظهر السبب المعني حينما يهزأ برديقون بالعافية قائلاً:

«وقد جال الصدق في ذلك مجالاً؛ وأنت قيطوس دابة البحر تعوم في حبك الماء، وتسبح مثالها في فلك السماء، فإن صورة قيطوس التي أثبتها جالينوس جماعة

(٤) من Perdigon المنحدر عن الإسم الرومنسي Perdix واليوم Perdiz، وما يزال لقب Perdices يستعمل حتى الآن في تلك المنطقة، زائداً الحرفان on لإفادة التحبيب.

(٥) أبو الحسن علي بن بسام، **الذخيرة في محاسن أهل الجزيرة**، تحقيق إحسان عباس، ٨ ج، ط ٢ (بيروت: دار الثقافة، ١٩٧٩)، ج ١، ٣، ص ٤٥٦ ـ ٤٩٤.

كواكب تعرف بدابة البحر، وبطنها غائص في كواكب النهر فذنبها مما يلي الدلو حيث ينصبّ ماؤه في فم الحوت الجنوبية، وبأعلى عرفها المعروج، كواكب الحوت من فلك البروج، فهي مغمورة من كل ناحية بالمياه، مأنوسة بالأقارب والأشباه، وقد فازت بالطبع المعتدل، بما حازت من مجاورة برج الحمل، فهذا المجد الباذخ، والأصل الراسخ، والفرع الشامخ، فأنت حقاً الدجال الأعور، والقائم المنتظر، الذي نبأنا به الأثر، نسأل الله أن يعزنا بأعلامك، وينصرنا في أيامك، ونبتهل إليه في أن يكفينا أشراطك، ويزوي عنا تعديك وإفراطك، حتى إذا ظلمت وجرت، وغيرت وبدلت، قذف بك في قرار اليّم العظيم، والتقمك الحوت وأنت مليم! إن الله بعباده لرؤوف رحيم»[٦].

إن المصطلحات التي يذكرها أبو الفضل بشكل واضح، كالدابة والدجال والقائم، تنقلنا مباشرة إلى الأجواء الإسماعيلية التي حفلت بها مدينة سرقسطة في النصف الثاني للقرن الخامس الهجري/الحادي عشر الميلادي، وفي أغوار النص المنسوخ أعلاه يمكن أن يكمن تفسير الآية القرآنية الآنفة الذكر.

يقدم لنا ابن رشد وابن ميمون مثالاً آخر أكثر أهمية من المثال الأول، فقد ولد كلاهما في قرطبة، الأول في سنة ٥٢٠هـ/١١٢٦م والثاني سنة ٥٣٥هـ/١١٤٠م، وكتب ابن رشد شروحه الأولى لأعمال أرسطو سنة ٥٥٤هـ/١١٥٩م في حين كان ابن ميمون آنذاك قد وصل إلى مدينة فاس في طريقه إلى القاهرة، التي بلغها سنة ٥٦٠هـ/١١٦٥م، وهذا ما يحمل على الاعتقاد بأن ابن ميمون لم يطلع على أعمال ابن بلدته ابن رشد في المغرب، بل إن تلك الأعمال قد وصلته عن طريق تجار متنوّرين كالتاجر اليهودي جوزيف بن يهودا بن إسحاق بن عقرون الذي يسمى بالعربية أبا الحجاج يوسف بن يحيى بن إسحاق السبتي المغربي الذي وصل القاهرة سنة ٥٨٠هـ/١١٨٥م، ولما كنا نعلم أن ابن عقرون وابن ميمون قد درسا سوية مؤلفات المؤتمن فلا بد أن هذه قد وصلت إلى القاهرة لدى وجودهما فيها (هل أرسلها لهما ابن حسداي يا ترى؟)، وبما أن الاثنين كانا قد قرآ أيضاً أعمال ابن رشد وجابر بن أفلح في تلك الأثناء يمكننا الافتراض بأن الكتب كانت تسافر وتنتقل من المغرب إلى المشرق بسرعة كبيرة، بيد أن **كتاب الفلك** *(Astronomia)* الذي كان البطروجي يعده حينذاك قد وصل المشرق في وقت متأخر، إذ يذهب سامسو إلى أن البطروجي وضع كتابه المذكور بين سنتي (٥٨٠ ـ ٥٨٨هـ/١١٨٥ ـ ١١٩٢م).

كانت المسافة من المشرق إلى المغرب تقطع كذلك بسرعة كبيرة، فإذا كان بالإمكان الوصول إلى شمال جبال البرتات عبر إسبانيا المسلمة في الماضي فإن الطريق

---

(٦) المصدر نفسه.

أصبحت الآن تمر بالأراضي النصرانية، وهكذا يصبح في وسعنا أن نفهم سبب وصول أعمال ابن ميمون الدينية الفلسفية في وقت مبكر جداً إلى إقليم قطلونية وپروڤنس حيث أثارت جدلاً حاذاً في أوساط الجالية اليهودية هناك، تماماً مثلما أثارت مؤلفات ابن رشد الجدل في أوروبا النصرانية لدى وصولها إليها في وقت مبكر أيضاً بفضل تراجم ميغيل ايسكوتو (ميشال سكوت) (Miguel Escoto) بالدرجة الأولى.

إن من المهم أيضاً معرفة السبب في عدم ظهور تلامذة لابن رشد في العالم الإسلامي، كما يقال عادة، إلا أنه من الصعب بمكان توضيح هذه المسألة نظراً لغياب اسم الفيلسوف من كل كتب السير والتراجم اللاحقة تقريباً، شأنه في ذلك شأن أسماء الكثيرين من علماء الحساب والأطباء والفلكيين المرموقين. ويسود الاعتقاد بأنه لم يكن لابن رشد سوى تلميذين من العرب هما ولده أبو محمد بن عبد الله (الذي أصبح طبيباً خاصاً للسلطان الموحّدي، الناصر) وابن طملوس الجزيري، بيد أنه إذا أخذنا في نظر الاعتبار تعريف «التلميذ/ التابع» كما يوضحه لنا الكيمياوي أبو القاسم مسلمة المجريطي في كتابه الموسوم **رتبة الحكيم** بمناسبة الحديث عن جابر بن حيان، فقد يمكننا العثور على تلميذ ثالث، فأبو مسلمة يقول: «تفصلني عن جابر بن حيان مئة وخمسون سنة، لكنني أعدّ نفسي تلميذاً له جراء إعجابي الجمّ بأعماله»(٧)، فلو اعتمدنا هذا المبدأ لوجدنا أن ابن رشد حظي بتلميذ وتابع من الطراز الأول هو ابن خلدون، إذ يذكر لنا المقّري، ناسخاً قول ابن الخطيب في **الإحاطة** بشكل أمين، إن ابن خلدون: «شرح أو أوجز قسماً كبيراً من أعمال ابن رشد»(٨)، وبما أن ذاك أنهى مقدمته بعد مضي سنوات على مصرع ابن الخطيب يمكن الاعتقاد بأنه واصل النهل من مؤلفات ابن رشد الذي يأتي ذكره في المقدمة عشر مرات، وفي بعض المناسبات يناقش ابن خلدون آراء ابن رشد، مثلما يفعل هذا مع أرسطو أحياناً، والخلاصة أن ابن خلدون عدّ نفسه تلميذاً وتابعاً لابن رشد بعد مرور مئتي سنة على وفاة الفيلسوف القرطبي.

إذا عددنا، فضلاً على ما تقدم، أن أوروبا تنتهي في جبال الأورال وأن قسطنطينية (اسطنبول) هي مدينة من مدن العالم الغربي بحكم وجودها إلى الغرب من سلسلة الجبال المذكورة، فينبغي علينا أن نتأمل عدد مؤلفات ابن رشد المخطوطة والقابعة في الوقت الحاضر في خزانات مكتبات الغرب (المؤشرة حدوده على ما يبدو، في هذه اللحظة، من قبل حلف شمال الأطلسي). وإذا عوّلنا على البيانات التي

---

(٧) بتصرف. [المترجم]. انظر: Juan Vernet Gines, *Historia de la ciencia árabe: La Alquimía* (Madrid, 1981), pp. 181-183.

(٨) أبو العباس أحمد بن محمد المقري، **نفح الطيب من غصن الأندلس الرطيب**، تحقيق إحسان عباس، ٨ ج (بيروت: دار صادر، ١٩٦٨)، ج ٧، ص ١٨٠ ـ ١٨١.

يوفرها لنا ميغيل كروز هيرنانديس[٩] وأعددنا إحصائية لألفينا أن مكتبات الغرب، من اسطنبول غرباً، تضم مؤلفات أكثر عدداً من تلكم الواقعة في المشرق على خط الطول ذاته.

بناء على ما تقدم يمكن الاستنتاج أن القرنين الثاني عشر والثالث عشر الميلاديين شهدا أوثق علاقة فكرية بين المشرق والغرب، وبين هذا وذاك، الأمر الذي يدفعنا إلى التساؤل في ما إذا كانت بعض المؤسسات التي ترجع أصولها إلى العراق، مثل البيمارستانات والمدارس، قد تأخرت فعلاً في الوصول إلى الأندلس، كما يزعم البعض عادة، فمستشفيات المجاذيب بخاصة، والمستشفيات بعامة، قد عرفت قبل مئة سنة في أقل تقدير مما يعتقده الكثيرون (غرناطة سنة ٧٦٩هـ/ ١٣٦٧م)، فعقب سنة على سقوط بلنسية بيد الملك خايمي الأول الملقب بالفاتح عام ٦٣٦هـ/ ١٢٣٨م نجد وثائق لاتينية تحث على التبرع بالأموال لغرض إدامة أسِرّة (المرضى) في مستشفى سان فينسنتي (Saint Vincent) في المدينة المذكورة، ومن الغريب بمكان، أن نفترض أن أهالي مقاطعتي أراغون وقطلونية الذين صاحَبوا الملك الفاتح قد عنّ لهم فجأة إنشاء مؤسسة جديدة لم يكن لهم عهد بها لو لم يجدوها تعمل أصلاً بالمدينة التي سقطت في أيديهم. وتفيد الوثائق أنه كان في بلنسية رواق للرجال وآخر للنساء، وأن الأطباء كانوا يعودون مرضاهم مرة واحدة في الصباح أو المساء، تماماً مثلما يفعل الأطباء في أيامنا هذه. وعلاوة على ذلك، ترد مفردة «maristán» أو «malestan» المرادفة في العربية لمفردة «مارستان أو بيمارستان» في **معجم المفردات العربية** (*Vocabulista in arabico*) للبرشلوني رامون مارتي (Ramón Martí) (٦٢٧ ـ ٦٨٢هـ/ ١٢٣٠ ـ ١٢٨٤م)، الأمر الذي يستحيل لو لم تكن تلك المفردة شائعة في المناطق التي عرفها المؤلف.

وتظهر المدرسة أو المدرسة العليا بشكل جنيني في الشرق الأدنى في أوائل القرن الخامس الهجري/ الحادي عشر الميلادي، ونجدها بعد ذلك بقليل مؤسسة قائمة بذاتها في عهد الوزير السلجوقي نظام الملك، وكانت المدرسة مدرسة جامعية بكل معنى الكلمة، ضمّت في حرمها مصلّى، وبعض طلابها ينالون منحاً دراسية، ورئيساً، وأساتذة يعتمدون على عائدات نصت عليها تشريعات الدولة بشكل لا يمكن معه المساس بها، بموجب حقوق الوقف والحبس (habiz باللغة القشتالية) ولقد تأخر وصول هذه المؤسسة إلى الغرب جراء المفهوم المالكي لحق الدولة في التصرف بأملاك المتوفى، بيد أن تلك المؤسسة قد عرفت قطعاً إبان القرن السابع الهجري/ الثالث عشر

---

(٩) Miguel Cruz Hernández, *Abu-l-Walid Ibn Rušd, Averroes: Vida, obra, pensamiento, influencia* (Córdoba, 1986), pp. 316-324.

الميلادي في غرناطة النصرية، حيث صمد مبنى المدرسة فيها، الأول من نوعه في بلاد الأندلس (٧٥٠هـ/ ١٣٤٩م)، بوجه الزمن حتى يومنا هذا. وعلى الرغم من ذلك يكمن التخمين أن «النموذج» الإداري لتلك المدرسة كان مستخدماً قبل قرن من ذلك التاريخ، وأن المدرسة التي أنشأها الملك الفونسو العاشر في مرسية وأشرف الرقوطي على إدارتها كانت مدرسة قائمة بذاتها إذ لم يكن الملك النصراني يُلقي بالاً إلى المفاهيم الفقهية للمذاهب السنية المختلفة، بل قصر اهتمامه على نتائج التدريس في المؤسسة الجديدة التي لم يجمعها بالمدارس الكاتدرائية سوى شبه بعيد.

إن الغرابة في عدم اكتراث الملك الحكيم(١٠) بما قد يظنه به معاصروه أو الخلف تتلاشى عندما نعرف أن هذا الملك عقد طوال سني حكمه، (٦٥٠ ـ ٦٨٢هـ/ ١٢٥٢ ـ ١٢٨٤م) صلات وثيقة بالعلماء في المشرق، بصرف النظر عن أديانهم ومذاهبهم، ولم يكن غرض سفرائه إلى دول المماليك والمغول، وأولئك الوافدين إليه منها، غرضاً سياسياً فحسب، بل كان أيضاً جمع كلّ ما من شأنه أن يساعد على إنجاز مشاريعه العلمية. لقد كان الفونسو العاشر ملكاً عارفاً (Savant) أكثر منه حكيماً (Sage)، ولذا عاش ليشهد كيف انقلب عليه ولده شانجه، وكيف خرج بنو نصر في غرناطة عن طاعته وهيمنته، وهو ما يهم في هذا المقام.

خامساً: النهاية: المملكة النصرية

شهد هذا المعقل الأخير للإسلام في إسبانيا فترة ازدهاره النهائي في القرن الثامن الهجري/ الرابع عشر الميلادي تحت حكم محمد الخامس. وعانت المملكة النصرية ويلات الطاعون بين السنين (٧٤٨ ـ ٧٥١هـ/ ١٣٤٨ ـ ١٣٥١م)، كما وصفته لنا ببراعة ريشتا ابن خاتمة وابن الخطيب اللتان سجلتا الشكل الذي انتشر وفقه الوباء من الشرق إلى الغرب. وإلى هذه الفترة بالذات ينبغي عزو البدء بتحويل الساعات المائية إلى ساعات ميكانيكية تصف لنا النصوص عملها إلى حدّ ما في غرناطة وفاس وتلمسان وسواها من المدن، كما يعزى إليها أيضاً ظهور أول خريطة عربية كاملة للملاحة، تدعى عادة بالمغربية (Magrebina)، (تمثل الجانب الغربي للبحر الأبيض المتوسط وساحل المحيط الأطلسي، من رأس بوخادور (Bojador) هي إنكلترا)، ويمكن تحديد تاريخ هذه الخريطة بحدود سنة ٧٣٠هـ/ ١٣٣٠م، أي بعد نحو خمسة عقود على تاريخ أقدم خريطة معروفة للملاحة، المسماة بالبيزية (La Pisana). وهناك دلائل على أن العلاقات العلمية مع الشرق الأدنى كانت لا تزال متينة في هذه الفترة،

---

(١٠) لقد نسب الخلف إلى هذا الملك عبارة لا تليق بمثله: «لو كان الخالق قد طلب مشورتي لحظة خلقه للسموات لكنت قد نصحته أن يفعل ذلك بشكل أكثر بساطة».

كما ظل الاهتمام شديداً بعلمي الطب والزراعة، ونظم ابن ليون (٦٨١ ـ ٧٥٠هـ/ ١٢٨٢ ـ ١٣٤٩م) أرجوزة في العلم الأخير، ولدينا معرفة بأن بعض أطباء هذه الفترة هاجروا إلى المناطق النصرانية لتقديم خدماتهم فيها، في حين كان لبعضهم، مثل الطبيب محمد بن الشفرة (ت ٧٦١هـ/ ١٣٦٠م)، تلاميذ من غير المسلمين.

المراجع

١ ـ العربية

ابن بسام، أبو الحسن علي. **الذخيرة في محاسن أهل الجزيرة.** تحقيق إحسان عباس. ط ٢. بيروت: دار الثقافة، ١٩٧٩. ٨ ج.

المقري، أبو العباس أحمد بن محمد. **نفح الطيب من غصن الأندلس الرطيب.** تحقيق إحسان عباس. بيروت: دار صادر، ١٩٦٨. ٨ ج.

٢ ـ الأجنبية

Bolens, Lucie. *Agronomes andalous du Moyen-Age.* Genève: Droz, 1981. (Etudes et documents (Université de Genève, département d'histoire générale); 13)

Comes, Merce, Honorino Mielgo and Julio Samsó (eds.). *«Ochava Espera» y «Astrofísica»: Textos y estudios sobre las fuentes árabes de la Astronomía de Alfonso X.* Barcelona: Universidad de Barcelona, Instituto «Millás Vallicrosa» de Historia de la Ciencia Arabe, 1990.

Comes, Merce, Roser Puig and Julio Samsó (eds.). *De Astronomía Alphonsi Regis.* Barcelona: Universidad de Barcelona, Instituto «Millás Vallicrosa» de Historia de la Ciencia Arabe, 1987.

Cruz Hernández, Miguel. *Abu-l-Walid Ibn Rušd, Averroes: Vida, obra, pensamiento, influencia.* Córdoba, 1986.

García Sánchez, Expiración (ed.). *Ciencias de la naturaleza en al-Andalus: Textos y estudios.* Granada: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Escuelas de Estudios Arabes, 1990-1994. 3 vols. vol. 1.

Glick, Thomas F. *Irrigation and Society in Medieval Valencia.* Cambridge, MA: Harvard University Press, 1970.

Kennedy, Edward Stewart. *A Survey of Islamic Astronomical Tables.* Philadelphia: American Philosophical Society, 1956. (Transactions of

the American Philosophical Society; new ser., v. 46, pt. 2)

—— [et al.]. *Studies in the Islamic Exact Sciences*. Beirut: American University of Beirut, ©1983.

King, David A. *Islamic Astronomical Instruments*. London: Variorum Reprints, 1986.

Millás y Vallicrosa, José María. *Estudios sobre Azarquiel*. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Instituto «Miguel Asín», Escuelas de Estudios Arabes de Madrid y Granada, 1943-1950.

——. *Estudios sobre historia de la ciencia española*. Barcelona, 1949.

——. *Nuevos estudios sobre historia de la ciencia española*. Barcelona: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1960.

Samsó, Julio. *Las ciencias de los Antiguos en al-Andalus*. Madrid: Editorial MAPFRE, ©1992. (Colecciones MAPFRE; 1492)

Vernet Gines, Juan. *La Ciencia en al-Andalus*. Sevilla: Editoriales Andaluzas Unidas, [1986?]. (Biblioteca de Cultura Andaluza. Ciencia)

——. *La Cultura hispanoárabe en Oriente y Occidente*. Barcelona: Ariel, ©1978. (Ariel historia; 14)

- French translation: *Ce que la culture doit aux Arabes d'Espagne*. Paris, 1985.

- German translation: *Die Spanische-Arabische Kultur im Orient und Okzident*. Zurich; Munich, 1984.

——. *De 'Abd al-Raḥmān I a Isabel II: Recopilacion de estudios dispersos sobre historia de la ciencia y de la cultura española ofrecida al autor por sus discipulos con ocasión de su LVX aniversario*. Barcelona: Instituto «Millás Vallicrosa» de Historia de la Ciencia Arabe, Universidad de Barcelona, Promociones y Publicaciones Universitarias, 1989.

——. *Estudios sobre historia de la ciencia medieval*. Barcelona: Universidad, Facultad de Filología; Bellaterra: Universidad Autónoma de Barcelona, Facultad de Filosofía y Letras, 1979.

——. *Historia de la ciencia árabe: La Alquimía*. Madrid: 1981.

—— (ed.). *Estudios sobre historia de la ciencia árabe*. Barcelona: Instituto de Filología, Institución «Milá y Fontanals», Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1980.

——. *Textos y estudios sobre astronomía española en el siglo XIII*. Barcelona: Facultad de Filosofía y Letras, Universidad Autónoma de Barcelona, 1981.

——. *Nuevos estudios sobre astronomía española en el siglo de Alfonso X*. Barcelona: Instituto de Filología, Institución «Milá y Fontanals», Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1983.

العلوم الدقيقة في الأندلس

خوليو سامسو(*)

أولاً: ملاحظات عامة

لم تشهد الحضارة الأندلسية، التي امتدت تقريباً من ٩٣هـ/ ٧١١م إلى ٨٩٧هـ/ ١٤٩٢م، أي تطور علمي في مجال العلوم الدقيقة حتى حكم الأمير عبد الرحمن الثاني (٢٠٦هـ/ ٨٢١م ـ ٢٣٨هـ/ ٨٥٢م) الذي كان، كما يقول مصدر مغربي متأخر مجهول الاسم، أول من أدخل الجداول الفلكية إلى الأندلس[1]، فقبل تلك الفترة، كل ما نستطيع أن نتبينه هو بقاء التقليد التنجيمي اللاتيني؛ وليس لنا إلا أن نفترض أن هذا التقليد قد وجد على الأرجح جنباً إلى جنب مع تقليد عربي في التنجيم الشعبي متعلق بشكل رئيسي بالتنبؤات الطقسية المبنية على نظام الأنواء، وبمسائل الميقات كتحديد القبلة بقصد تثبيت الاتجاه الصحيح تقريباً للمحراب في الجوامع الجديدة[2]. وشهد

(*) خوليو سامسو (Julio Samsó): أستاذ في قسم اللغة العربية في جامعتي أوتونوما وبرشلونة.

قام بترجمة هذا الفصل عمر الشيخ، وراجعها همام غصيب.

(١) Luis Molina, *Una descripción anónima de al-Andalus*, editada y traducida, con introducción, notas par Luis Molina (Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Instituto «Miguel Asín», 1983), vol. 1, p. 138.

(٢) Julio Samsó: «Sobre los materiales astronómicos en el "Calendario de Córdoba" y en su versión latina del siglo XIII,» in: Juan Vernet Gines, ed., *Nuevos estudios sobre astronomía española en el siglo de Alfonso X* (Barcelona: Instituto de Filología, Institución «Milá y Fontanals», Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1983), pp. 125-138, and «En Torno al problema de la determinación del acimut de la alquibla en al-Andalus en los siglos VIII y IX: Estado de la cuestión e hipótesis de trabajo,» in: *Homenaje a Manuel Ocaña Jiménez* (Córdoba: Junta de Andalucia, Consejeria de Cultura, 1990), pp. 207-212.

منتصف القرن الثالث الهجري/التاسع الميلادي بداية فترة من «التمشرق» في الثقافة الأندلسية، شجع عليها سواء بسواء العادة الشائعة بالرحلة إلى المشرق من أجل إكمال تعليم الناشئة من أية أسرة تقدر على ذلك، وكذلك السياسة الثقافية للأمراء الأمويين الذين شجعوا علماء المشرق على توطيد أنفسهم في قرطبة، وبذلوا ما في وسعهم لشراء الكتب الجديدة الصادرة في عواصم المشرق العظيمة. وامتدت هذه الفترة على الأقلّ حتى سقوط الخلافة الأموية ٤٢٢هـ/ ١٠٣١م الذي ترتب عليه فقدان الوحدة السياحية؛ غير أنه تلت هذه الفترة فترة أخرى امتدت خمسين سنة (٤٢٢هـ/ ١٠٣١م ـ ٤٧٩هـ/ ١٠٨٦م) يمكن اعتبارها العصر الذهبي للعلوم الدقيقة ولكل التجليات الأخرى في الحياة الثقافية في الأندلس؛ إذ دعا حكام «الممالك الصغيرة» (ملوك الطوائف) إلى نمو العلوم، وكان أحدهم، يوسف المؤتمن حاكم سرقسطة (٤٧٤هـ/ ١٠٨١م ـ ٤٧٨هـ/ ١٠٨٥م)، على الأرجح أهم رياضي في تاريخ الأندلس. وشهدت هذه الفترة أيضاً النشاط العلمي، في طليطلة وقرطبة، لأبي إسحاق إبراهيم بن يحيى النقاش، المعروف بالزرقالي (ت ٤٩٣هـ/ ١١٠٠م)، الذي أصبح، دون أدنى ريب، أكثر، علماء الفلك أصالةً ونفوذاً في الأندلس. ومن ناحية أخرى، استلزم نصف القرن الذهبيّ هذا تباطؤاً متنامياً في الاتصالات بالمشرق؛ مما عنى أن تطوّر العلوم الدقيقة في الأندلس أصبح منذ منتصف القرن الخامس الهجري/الحادي عشر الميلادي أصيلاً نوعاً ما ومستقلاً عن المشرق. وهذا الفقدان في الاتصال بمنطقة ثقافية، أخذت تنتج، وبخاصة منذ القرن السابع الهجري/الثالث عشر الميلادي فصاعداً أفكاراً جديدة في مجال الفلك، كان أيضاً أحد الأسباب الرئيسيّة لاضمحلال العلوم الأندلسية، الذي ظهرت أعراضه الأولى خلال القرن السادس الهجري/الثاني عشر الميلادي.

ثانياً: الرياضيات

يجب التأكيد أنه لم تكن أبداً للرياضيات في الأندلس الأهمية نفسها التي كانت للفلك. وأقدم نص رياضي أندلسي موجود هو الرسالة غير المنشورة حول مسح الأراضي (التكسير) التي كتبها الطبيب محمد بن عبدون الجبالي قبيل منتصف القرن الرابع الهجري/العاشر الميلادي. والكتاب (النصّ) ذو طبيعة عملية؛ وهذا [الاتجاه العملي] يبدو في الحقيقة أنه إحدى السمات الرئيسية للتجليات الأولى في الرياضيات الأندلسية. وشهد النصف الثاني من القرن الرابع الهجري/العاشر الميلادي ظهور المدرسة الرياضية والفلكية المهمة التي أسسها أبو القاسم مسلمة بن أحمد المجريطي (ت ٣٩٧هـ/ ١٠٠٧م)، والتي كتب ثلاثة من أعضائها ـ مسلمة نفسه، وأبو القاسم أحمد بن محمد بن السَّمْح (ت ٤٢٦هـ/ ١٠٣٥م)، وأبو الحسن علي بن سليمان الزهراوي ـ **رسائل في الحساب التجاري** (المعاملات). وهذه الرسائل لا يبدو أنها موجودة؛ إلا أننا نستطيع أن نظفر بفكرة عن محتوياتها خلال **كتاب المعاملات**

(Liber Mahameleth)، وهو ترجمة لاتينيّة، تنسب إلى يوحنا الإشبيلي، لرسالة أندلسية حول الموضع ذاته[٣]. وأما الثقات الذين استشهدت بهم الرسالة المترجمة (إقليدس، أرخميدس، نيقوماخوس الجَرَشي، محمد بن موسى الخوارزمي، أبو كامل شجاع بن أسلم المصري) فهم بالضبط أولئك الذين يتوقع أن يكونوا معروفين في الأندلس في النصف الثاني من القرن الرابع الهجري/ العاشر الميلادي. وتتناول الرسالة الحساب الابتدائي (الجمع، والطرح، والضرب، والقسمة، واستخراج الجذر التربيعي، وكذلك طرقاً وافية للحصول على تقريبات جيدة للجذور التربيعية غير التامّة)، والجبر (معادلات من الدرجتين: الأولى والثانية)، وتنتهي بمجموعة طويلة من المسائل العملية التي قد تهم التاجر.

ويبدو أن ابن السمح نفسه قد كتب، علاوة على **كتاب المعاملات**، بشكل واسع في الحساب والهندسة؛ غير أن مؤلّفاته في هذين الموضوعين ضاعت على ما يبدو. من ناحية أخرى، لا يعرف أي شيء عن تطور علم الجبر في الأندلس في هذه الفترة، عدا ما يمكننا استنتاجه من «*Liber Mahameleth*»، ولربما من تحليل البحوث حول قسمة الميراث (علم الفرائض)[٤]. وعلينا أن ننتظر حتى المرحلة الأخيرة من التاريخ الأندلسي، زمن غرناطة بني نصر (٦٣١هـ/ ١٢٣٢م - ٨٩٧هـ/ ١٤٩٢م) لنعثر على تلخيص للجبر: **كتاب اختصار الجبر والمقابلة** ألفه أبو عبد الله بن عمر بن محمود بن بدر[٥]، الذي لا نعرف عنه سوى أنه وضع كتابه هذا قبل عام ٧٤٤هـ/ ١٣٤٣م، و(لعله) كان مؤلفاً أندلسياً.

وكتاب **الاختصار** عبارة عن رسالة في الجبر الابتدائي تتناول، من بين أشياء أخرى، المعادلات غير المحددة وَفْقَ التقليد الديوفَنْطيّ، التي تُوثَّق فيه لأول مرة في الأندلس. وأما الأكثر إثارةً للاهتمام [من كتاب **الاختصار**] فهو ما قام به آخر

---

(٣) J. Sesiano: «Le *Liber mahameleth*, un traité mathématique latin composé au XII^e siècle en Espagne,» papier présenté à: *Actes du premier colloque international d'Alger sur l'histoire des mathématiques arabes* (Alger, 1988), pp. 69-98, et «Survivance médiévale en Hispanie d'un problème né en Mésopotamie,» *Centaurus*, vol. 30 (1987), pp. 18-61.

(٤) A. Djebbar, «Quelques aspects de l'Algèbre dans la tradition mathématique arabe de l'occident musulman,» papier présenté à: *Actes du premier colloque international d'Alger sur l'histoire des mathématiques arabes*, pp. 102-106.

(٥) Abenbéder, *Compendio de Algebra: Texto Arabe*, traducción y estudio por José Augusto Sánchez Pérez (Madrid: Junta para Ampliación de Estudio e Investigaciones Científicas, Centro de Estudio Historicos, 1916).

انظر أيضاً: المصدر نفسه، ص ١٠٨ - ١١١.

الرياضيين الأندلسيين المهمين، أبو الحسن علي بن محمد البسطي القلصادي[٦] (الذي ولد حوالى ٨١٥هـ/ ١٤١٢م وتوفي عام ٨٩١هـ/ ١٤٨٦م أو ٩١٢هـ/ ١٥٠٦م)[٧]، والذي كتب بشكل واسع في الحساب والجبر والفرائض[٨]. ويبدو أن مؤلفاته الرياضية تأثرت إلى حد بعيد بمؤلفات الرياضي المغربي أبي العباس أحمد بن محمد المعروف بابن البناء المراكشي (٦٥٤هـ/ ١٢٥٦م - ٧٢٥هـ/ ١٣٢١م)، غير أن الباحثين الحديثين بالغوا في أصالته. وعلى ذلك، بالرغم من أنه قام فعلاً بعمل تحسينات مثيرة للاهتمام على طريقة التقريبات المتعاقبة للجذور التربيعية غير التامة، إلا أن الطريقة التي تعامل بها مع مجاميع متواليات المربعات والمكعبات حذت حذوَ أبي المنصور البغدادي (ت ٤٢٩هـ/ ١٠٣٧م) والأموي الأندلسي (الذي ازدهر في القرن الثامن الهجري/ الرابع عشر الميلادي) ليس إلا. ومن ناحية ثانية، بالرغم من أنه اعتبر الشخص الذي أدخل الرمزية الجبرية - ومن الواضح أنه استعملها بالتأكيد، إلا أن كثيرين آخرين، سواء في المشرق أو في المغرب، سبقوه إلى ذلك.

وإذا كان هذا المسح الموجز للحساب والجبر في الأندلس يبدو غير مشجع إلى حد ما، فإن صورة مختلفة تبزغ عندما نتناول الهندسة والمثلثات الكروية. فإلى جانب الهندسية المفقودة لابن السمح، يجب علينا هنا أن نأخذ في الاعتبار ثلاث شخصيات في القرن الخامس الهجري/ الحادي عشر الميلادي: أبو عامر يوسف بن أحمد المؤتمن، ملك سرقسطة؛ وأبو زيد عبد الرحمن بن السيّد[٩]، الذي ازدهر في بلنسية بين ٤٥٦هـ/ ١٠٦٣م و٤٩٠هـ/ ١٠٩٦، وكان معلم الفيلسوف والفيزيائي الشهير محمد بن

---

(٦) ذكره حاجي خليفة في **كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون** والسخاوي في **الضوء اللامع لأهل القرن التاسع** «القلصاوي» (بالواو). انظر: حكمت نجيب عبد الرحمن، **دراسات في تاريخ العلوم عند العرب**، ط ٤ (الموصل: جامعة الموصل، ١٩٨٥)، ص ١٠٢. [المراجع].

(٧) م. سويسي، «عالم رياضي أندلسي: القلصادي،» **حوليات الجامعة التونسية**، السنة ٩ (١٩٧٢)، ص ٣٣ - ٤٩؛ M. Souissi, «Un mathématicien tuniso-andalou: Al-Qalaṣādī,» paper presented at: *Actas del II Coloquio Hispano-Tunecino de Estudios Históricos* (Madrid: Instituto Hispano-Arabe de Cultura, 1973), pp. 147-169; A. S. Saidan, «Al-Qalaṣādī,» in: Charles C. Gillispie, ed., *Dictionary of Scientific Biography*, 18 vols. (New York: Scribner, 1970-1990), vol. 11, pp. 229-239, and

أ. دجبار، «عالم أندلسي - مغربي من القرن الخامس عشر،» **العلم والتكنولوجيا** (باريس)، السنة ١، العدد ٩ (تموز/ يوليو ١٩٩٠)، ص ١٢ - ٢٣.

(٨) تم مؤخراً تحقيق وترجمة كتابه **كشف الأسرار عن علم الحروف والغبار** إلى الفرنسية بقلم م. سويسي وصدر في تونس عام ١٩٨٨.

(٩) انظر: A. Djebbar, *Deux mathématiciens peu connus de l'Espagne du XIe siècle: Al-Mu'taman et Ibn Sayyid* (Paris, 1984),

وهو يقدم مسحاً شاملاً للمراجع الثانوية حول المؤتمن وابن سيد.

يحيى بن الصايغ المعروف بابن باجة (٤٦٣هـ/ ١٠٧٠م ـ ٥٣٣هـ/ ١١٣٨م)؛ وقاضي جيان أبو عبد الله محمد بن معاذ الجياني (ت ٤٨٦هـ/ ١٠٩٣م). وحتى وقت قريب جداً، لم نكن نعرف أن المؤتمن كتب رسالة مهمة تسمى **الاستكمال**؛ غير أن هذا الوضع تغير الآن نتيجة للأعمال المهمة التي قام بها أ. الجبار و.ج. ب. هوجندك[١٠]. فقد اكتشف الأخير أربع مخطوطات غير كاملة لـ **الاستكمال**، تحوي أجزاء من العمل تتعلق بنظرية الأعداد، والهندسة المستوية، ودراسة مفاهيم النسبة والتناسب على غرار ما ورد في الجزأين الخامس والسادس من **كتاب الأصول** *(Elements)* لإقليدس، وهندسة الكرة والمجسّمات الأخرى والقطوع المخروطيّة. وتُثبت الأجزاء الموجودة من كتاب **الاستكمال** أن المؤتمن كان يملك مكتبة ملكيّة مهمة تحوي أجود الكتب المتوافرة في القرن الخامس الهجري/ الحادي عشر الميلادي، لدراسة الرياضيات المتقدمة: كتابي أقليدس **الأصول والبيانات** *(Data)*، وكتاب أرخميدس **في الكرة والأسطوانة** (وكذلك تعليق يوتوسيوس على الجزء الثاني من هذا الكتاب، والكتب عن **الكّريات** لثيودوسيوس [ثاوذوسيوس] ومنيلاوْس [منلاوس]، وكتاب **المخروطيات**، لأبولونيوس، **والمجسطي** لبطلمُيُوس، ورسائل ثابت بن قُرّة في الأعداد المتحابّة وفي مُبَرْهَنَة منيلاوْس، ورسالة بني موسى في قياس الأشكال المستوية والكروية، وكتاب إبراهيم بن سِنان حول **تربيع القِطع المكافىء**، وكتاب **المناظر** لابن الهيثم، وما إلى ذلك. وعلى الرغم من ذلك، فإن معالجة المؤتمن للمسائل الهندسية لم تقتصر على مجرد إعادة انتاج ما في المصادر التي اعتمد عليها؛ وإنما تقدم، في كثير من الحالات، حلولاً أصيلة تثبت أنه كان هندسيًا بارعاً.

وأما معرفتنا بأعمال ابن السيّد فهي أكثر محدودية، نظراً لأن مؤلفاته لم يبق أي منها على ما يبدو. فقد كتب في المتواليات الحسابية، مقتدياً في ذلك بالتقليد المتبع في كتاب **الحساب** *(Arithmetic)* لنيقوماخوس الجَرَشي، ويقدم لنا تلميذه ابن باجة بعض المعلومات عن بحثه في الهندسة، الذي درس فيه القطوع المخروطية ـ معطياً تعريفاتٍ جديدة مكافئةً لكنها غير مماثلة لتعريفات أبولونيوس ـ والمنحنيات المستوية التي هي أعلى في درجتها من الدرجة الثانية ولا تنتمي إلى القطوع المخروطية. كما درس فيه

---

(١٠) J. P. Hogendijk: «Discovery of an 11th - Century Geometrical Compilation: The *Istikmāl* of Yūsuf al-Mu'taman Ibn Hūd, King of Saragossa,» *Historia Mathematica*, vol. 13 (1986), pp. 43-52; «Le Roi-geomètre al-Mu'taman Ibn Hūd et son Livre de la Perfection (Kitāb al-Istikmāl),» papier présenté à: *Actes du premier colloque international d'Alger sur l'histoire des mathématiques arabes*, pp. 53-66, et «The Geometrical Parts of the *Istikmāl* of Yūsuf al-Mu'taman Ibn Hūd (11th Century): An Analytical Table of Contents,» *Archives internationales d'histoire des sciences*, vol. 41 (1991).

بعض المسائل التقليدية (الكلاسيكية) مثل تثليث الزاوية وتحديد المتناسبات المتوسطة.

وأما رياضيُّنا الثالث، ابن مُعاذ، فقد نُشر له ودُرس اثنان من مؤلفاته: **المقالة في شرح النسبة** (تعليق على مفهوم النسبة)(١١)، وكتاب **مجهولات قسيّ الكرة** (أقواس الكرة المجهولة)(١٢). ويتناول المؤلف الأول سؤالاً، كما قد رأينا، أثار اهتمام المؤتمن. فالرياضيون اليونان اعتبروا أن النسبة لا توجد إلا عندما يكون ناتج القسمة بين مقدارين عدداً مُنَطقاً (جذرياً)، على الرغم من أن أقليدس قد قبل، على ما يبدو، إمكانية وجود النسبة في حالة العلاقة بين كميتين تعطي القسمة بينهما عدداً أصمّ. وهذا المسلك الأقليدي في البحث اتبعه بعض الرياضيين العرب مثل ابن الهيثم وعمر الخيام؛ ويعتبر كتاب ابن معاذ دفاعاً بارعاً عن تعريف أقليدس للنسبة، وأول مثال معروف، على ما يبدو، على فهم وافٍ لها (وعلينا أن نتذكر أن هذا التعريف قلما فهم في أوروبا قبل القرن السابعَ عشر). من ناحية أخرى، يعتبر **كتاب المجهولات** أول بحث في الهندسة الكروية أُلف في الغرب الإسلامي، وكذلك أول مثالٍ معروف على هذا الفرع المعرفي الرياضي وجد مستقلاً عن علم الفلك. وبينما استخدم الرياضيون والفلكيون اليونانيون أداة مثلثية واحدة، وهي المعروفة بمبرهنة منيلاوس (بالعربية: شكل القطاع) التي أرست العلاقات بين المقادير الستة (الأقواس والزوايا) المنتمية إلى مثلثين كرويين، نجد أن الرياضيين العرب في المشرق قد طوروا، قبيل نهاية القرن الرابع الهجري/العاشر الميلادي وفي بداية القرن الخامس الهجري/الحادي عشر الميلادي، سلسلة من المبرهنات الجديدة اتسمت بالميزة الواضحة، الكامنة في إرساء العلاقات بين مقادير أربعة تنتمي إلى المثلث الكروي ذاته. وقد ترتب على هذا العمل نوع من «الثورة في علم المثلثات»، وأدخل ابن معاذ ستاً من هذه المبرهنات الجديدة إلى المغرب. فمؤلَّفه **كتاب المجهولات** هو بحث كامل في علم المثلثات الكروي، درس فيه حل جميع الحالات الممكنة للمثلثات الكروية. ومن الواضح أنه كان مطلعاً على العمل الرياضي والفلكي الذي كان يجري في المشرق ويقوم به البيروني وسابقوه ومعاصروه، وكانت المراجع التي عاد إليها من بين مجموعة وصلت إلى الأندلس

---

(١١) Edward Bernard Plooij, *Euclid's Conception of Ratio and His Definition of Proportional Magnitudes as Criticized by Arabian Commentators (Including the Text in Facsimile with Translation of the Commentary on Ratio of Abū 'Abd Allāh Muḥammad Ibn Mu'ādh al-Djajjānī)* (Rotterdam: W. J. van Hengel, [1950]).

(١٢) M. V. Villuendas, *La Trigonometría europea en el siglo XI: Estudio de la obra de Ibn Mu'āḍ: El Kitāb maŷhūlāt* (Barcelona, 1979).

انظر أيضاً: Julio Samsó, «Notas sobre la trigonometría esférica de Ibn Mu'āḍ,» *Awrāq*, vol. 3 (1980), pp. 60-68, and M. G. Doncel, «Quadratic Interpolations in Ibn Mu'ādh,» *Archives internationales d'histoire des sciences*, vol. 32 (1982), pp. 68-77.

وأوروبا اللاتينية في حالات نادرة جداً. وكان ابن معاذ أول شخص، في الغرب، يستخدم طريقة في الاستكمال الداخلي التربيعي ويحسب جدولاً لظلال الزوايا أخذت فيه قيمة الميل (gnomon)[١٣]. ومن الصعب أن يثبت المرء مدى أصالة كتاب **المجهولات** ما لم يدرس المصادر التي اعتمدها الكتاب دراسةً صحيحة؛ لكن يبدو على سبيل المثال، أن استخدام ابن معاذ للمثلث القطبي جاء مستقلاً عن استخدام سابقه المشرقي أبي نصر منصور بن عراق (ت تقريباً عام ٤٢٨هـ/ ١٠٣٦م)[١٤]. ولم يترجم كتاب ابن معاذ إلى اللاتينية، غير أن تأثيره في أوروبا في العصر الوسيط تم بشكل غير مباشر عن طريق كتاب **إصلاح المجسطي** الذي وضعه أبو محمد جابر بن أفلح (الذي ازدهر اسمه عام ٥٤٥هـ/ ١١٥٠م تقريباً) قبيل منتصف القرن السادس الهجري/ الثاني عشر الميلادي؛ فقد تُرجم هذا العمل إلى اللاتينية والعبرية، وظهرت فيه أربع من مبرهنات ابن معاذ في المثلثات[١٥].

ثالثاً: الفلك

١ ـ علم التنجيم، والمزاول الشمسية، ودوام التقليد اللاتيني

إذا كان الإرث الأندلسي في مجال الرياضيات، عدا استثناءاتٍ قليلة، غير غنيّ تماماً، فإن الوضع يختلف اختلافاً تاماً عندما ننظر في علمي الفلك والتنجيم، هذين الفرعين من المعرفة اللذين كانا مرتبطين ارتباطاً وثيقاً في العصور الوسطى. ولعل عبد الواحد بن إسحاق الضبّي (الذي ذاع صيته عام ١٨٤هـ/ ٨٠٠م تقريباً) أول منجم أندلسي ترك لنا عملاً مكتوباً، وهو يعطي فكرة عن وضع هذا الفرع من المعرفة قبيل نهاية القرن الثاني الهجري/ الثامن الميلادي؛ إذ ألف أرجوزة تنجيمية لم يبق منها إلا ٣٩ بيتاً[١٦]، تستند فيها التنبؤات التنجيمية إلى نظام الصُّلب اللاتيني المتأخر (طريقة

---

(١٣) أي ظل (زاوية خيال الشاخص في المزولة الشمسية). [المراجع].

(١٤) Marie-Thérèse Debarnot, «Introduction du triangle polaire par Abū Naṣr b. 'Irāq,» *Journal for the History of Arabic Science*, vol. 2, no. 1 (May 1978), p. 132, n. 30.

(١٥) Richard P. Lorch, «The Astronomy of Jābir Ibn Aflaḥ,» *Centaurus*, vol. 19, no. 2 (1975), pp. 85-107.

وعلى الرغم من ذلك، فإن هارتدينوفا قد افترض وجود تأثير مباشر لابن معاذ في ريجيومونتانوس انظر: N. G. Hairetdinova, «On Spherical Trigonometry in the Medieval Near East and in Europe,» *Historia Mathematica*, vol. 13 (1986), pp. 136-146.

(١٦) Julio Samsó, «La Primitiva versión árabe del Libro de las Cruces,» in: Vernet Gines, = ed., *Nuevos estudios sobre astronomía española en el siglo de Alfonso X*, pp. 149-161.

أحكام الصلوب). وهذا التقليد التنجيمي اللاتيني كان أكثر فجاجة من التقليد الهليني المعتبر الذي تبناه عرب المشرق وأدخلوه في وقت لاحق إلى الأندلس: فهو يقرن المنازل التنجيمية بصور البروج؛ وتستند التنبؤات فيه إلى مواقع الكواكب (وبشكل رئيسي زُحل، والمشتري، والمريخ، والشمس) في الثلاثيات (triplicities) الأربع للهواء والماء والنار والتراب؛ وتؤخذ فيه بعين الاعتبار فقط المواقع المتوسطة للكواكب؛ ومن الواضح أنه يتجاهل مبادرة الاعتدالَيْن. وأما منجمو هذه الحقبة الذين لم يكونوا يملكون الأزياج (الجداول الفلكية)، فلعلهم استخدموا قواعد ومخططات تقريبية مكنتهم من حساب خطوط الطول المتوسطة لهذه الكواكب(١٧). وهذه القواعد والمخططات نجدها موثقة في الرسائل الحسابية اللاتينية (computus)؛ وقد تكون هي أصل المقياس البروجي الذي يظهر في قفا الأسطرلابات الأندلسية والمغربية موفراً طريقةً بسيطةً لحساب خط الطول الشمسي في أي يوم من أيام السنة الشمسية. وتظهر مثل هذه المقاييس البروجية في أقدم الأسطرلابات الأندلسية الموجودة، ونجد وصفاً لها في الرسائل الأندلسية الأولى التي تتناول هذه الآلة. أما الإشارات المرجعية في المشرق لمثل هذه المخططات فقد ظهرت في وقت متأخر جداً، وأظن أنه أدخلها إلى المشرق الأندلسي الموسوعي أبو الصلت أمية بن أبي الصلت (٤٦٠هـ/١٠٦٧م - ٥٢٩هـ/ ١١٣٤م تقريباً) الذي كتب، في الاسكندرية بمصر عام ٥٠٣هـ/ ١١٠٩ - ١١١٠م) رسالةً في استخدام الأسطرلاب وصف فيها طريقتين مختلفتين لتحديد خط الطول الشمسي طريقة التقويم الشمسي لسنة ما، وطريقة المقياس البروجي.

ونجد مثالاً ثانياً على دوام التقليد التنجيمي اللاتيني في الأندلس ربما في المزاول الشمسية. إن أقدم المزاول الشمسية الإسلامية الموجودة من النوع الهليني المتعارف عليه (وهي مزاول شمسية أُفقية يرسم فيها الظل الشمسي وقت الانقلابين قوسين من قِطع زائد؛ في حين يرسم وقت الاعتدالين خطاً مستقيماً) هي أندلسية، إلا أنها عموماً غير متقنة ومصنوعة صناعة رديئة(١٨)؛ ولا نجد إلا في نهاية القرن

= انظر أيضاً: Julio Samsó, «The Early Development of Astrology in al-Andalus,» *Journal for the History of Arabic Science*, vol. 3, no. 2 (Fall 1979), pp. 228-243.

(١٧) Julio Samsó, «En Torno a los métodos de cálculo utilizados por los astrólogos andalusíes a fines del s. VIII y principios del IX: Algunas hipótesis de trabajo,» paper presented at: *Actas de las II Jornadas de Cultura Arabe e Islámica (1980)* (Madrid: Instituto Hispano-Arabe de Cultura, 1985), pp. 509-522.

(١٨) David A. King, «Three Sundials from Islamic Andalusia,» *Journal for the History of Arabic Science*, vol. 2, no. 2 (November 1978), pp. 358-392; C. Barceló and A. Labarta, «Ocho relojes de sol hispano-musulmanes,» *Al-Qanṭara*, vol. 9 (1988), pp. 231-247, and J. Carandell, «Dos cuadrantes solares andalusíes de Medina Azara,» *Al-Qanṭara*, vol. 10 (1989), pp. 329-342.

السابع الهجري/ الثالث عشر الميلادي **رسالة في علم الظلال**، يُثبت فيها فلكي أندلسي تونسي، هو أبو عبد الله محمد بن ابراهيم الأوسي المشهور بابن الرقام (ت ٧١٥هـ/ ١٣١٥م)، كفاءة بالغةً في علم المزاول الشمسية. ويصف فيها الطريقة لبناء كل أنواع المزاول الشمسية باستخدام الأداة الرياضية الهلينية المعروفة باسم «analemma»[١٩] [وهي مقياس متدرج شكله شكل العدد (8)، يظهر ميل الشمس الزاوي ومعادلة للوقت لكل يوم من أيام السنة].

من ناحية ثانية، ثمة نوع آخر من المزاول الشمسية الأندلسية يعرف بالبِلاطة، أو البَلاطة (والكلمة على ما يبدو ليست من أصل عربي)، يظهر وصف له في عدة مصادر: في **كتاب الهيئة** للقاسم بن المُطَرِّف (الذي وُضِع قبيل منتصف القرن الرابع الهجري/ العاشر الميلادي) والذي توجد مخطوطة له في مكتبة استانبول برقم ١٢٧٩[٢٠]؛ وفي فقرة تنسب إلى أبي القاسم أحمد بن عبد الله المشهور بابن الصفّار (ت ٤٢٦هـ/ ١٠٣٥م) موجودة في الرسالة الميكانيكية: **كتاب الأسرار في نتائج الأفكار** (التي يرجّح أنها كتبت في القرن الخامس الهجري/ الحادي عشر الميلادي من قبل شخص اسمه أحمد أو محمد بن خلف المرادي)؛ وفي فقرة في جداول ابن معاذ (Tabulae Jahen) استشهد بها في زيج ابن إسحاق التونسيّ (الذي ذاع صيته مع بداية القرن السابع الهجري/ الثالث عشر الميلادي)[٢١]؛ وأخيراً في اقتباس للفيلسوف والعالم اليهودي الأندلسي الشهير موسى بن مَيْمون (Maimonides) (٥٣٠هـ/ ١١٣٥م - ٦٠١هـ/ ١٢٠٤م)[٢٢]. وتصف كل هذه النصوص ما يبدو أنه نوع بدائي جداً من المزاول الشمسية الأفقية فيها الميل الرأسي مثبت في مركز نصف دائرة - أو مَيْلان (عقربان) يظهران في مركَزيْ ربعين، وتعين فيها حدود الساعات بأنصاف أقطار تقسم الدائرة بالتساوي إلى أقواس من ١٥ درجة. وأعتقد أن هذا النوع البدائي من

(١٩) Muḥammad Ibn al-Raqqam al-Andalusī, *Risāla fī 'ilm al-ẓilāl*, edited and translated by J. Carrandell (Barcelona, 1988).

انظر أيضاً: J. Carandell, «An Analemma for the Determination of the Azimuth of the Qibla in the *Risāla fī 'ilm al-ẓilāl* of Ibn al-Raqqām,» *Zeitschrift für Geschichte der Arabisch-Islamischen Wissenschaften*, Bd. 1 (1984), pp. 61-72.

(٢٠) أدين بالشكر للأستاذ فؤاد سزجين في جامعة فرانكفورت لكرمه بتزويدي بميكروفيلم خاص بهذه المخطوطة.

(٢١) تم العثور على زيج ابن اسحاق في مخطوطة حيدر آباد في Andra Pradesh State Library, 298 وقد عثر عليها ديفيد كينغ وأرسل لي نسخة عنها.

(٢٢) هذه الأوصاف لابن صفار وابن ميمون نشرت في: King, «Three Sundials from Islamic Andalusia».

المزاول الشمسية يناظر تقليداً لاتينياً متعلقاً بنوع من الأقراص المدرّجة، غالباً ما يوجد في الكنائس، ويسمى في إنكلترا ساعة القداس.

٢ ـ آلات فلكية أخرى: «طَبَق المناطق»[٢٣]، وآلات الرصد، والأسطرلابات الكونية

إن آلات «طبق المناطق» (equatoria)، وشبيه «torguetum» الذي صممه جابر ابن أفلح للرصد، والأسطرلابات الكونية (universal astrolabes) هي جميعها على ما يبدو من أصل أندلسي. ويظهر أن أطباق المناطق وجدت لأول مرة في الأندلس في بداية القرن الخامس الهجري/الحادي عشر الميلادي، على الرغم مما قد اقترحه د. أ. كينغ[٢٤] حول وجود أصل مشرقي محتمل لها صمّمه أبو جعفر الخازن (ت بين ٣٥٠هـ/ ٩٦١م و٣٦١هـ/ ٩٧١م)[٢٥] أما الرسائل الأندلسية الأولى حول هذه الآلة فقد كتبها ابن السمح، والزرقالي، وأبو الصلت. ولربما كان أبو الصلت هو المسؤول عن انتشار هذه الآلة في المشرق في أثناء إقامته الطويلة في مصر، ذلك أن الرسالة المشرقية الوحيدة المنشورة حول طبق المناطق كتبها في القرن التاسع الهجري/الخامس عشر الميلادي الفلكي جمشيد غياث الدين الكاشي، ونجد فيها تفصيلات تذكرنا بعمل الزرقالي وأبي الصلت[٢٦]. وقد أدخلت هذه الآلة الجديدة إلى أوروبا اللاتينية في وقت أبكر من إدخالها إلى المشرق، وكان إدخالها أكبر في تأثيره؛ إذ نجد أن الرسائل الأولى حولها تنتمي إلى القرن الثالث عشر الميلادي، وأن تقليد بنائها، من المعدن أو الورق، استمر حتى القرن السابع عشر الميلادي[٢٧].

---

(٢٣) تعيين مواقع الكواكب في القبة السماوية.

(٢٤) David A. King, «New Light on the *Zīj al-Ṣafā'iḥ* of Abū Ja'far al-Khāzin,» *Centaurus*, vol. 23 (1980), pp. 115-117, reprinted in: David A. King, *Islamic Astronomical Instruments* (London: Variorum Reprints, 1986), no. xi.

(٢٥) انظر: Merce Comes, *Los escuatorios andalusíes* (Barcelona, 1991).

(٢٦) Edward Stewart Kennedy, *The Planetary Equatorium of Jamshīd Ghiyāth al-Dīn al-Kāshī (d. 1429): An Edition of the Anonymous Persian Manuscript 75 <44b> in the Garrett Collection at Princeton University, Being a Description of Two Computing Instruments: The Plate of Heavens and the Plate of Conjunctions*, Princeton Oriental Studies; v. 18 (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1960).

(٢٧) Emmanuel Poulle, *Les Instruments de la théorie des planètes selon Ptolémée: Equatoires et horlogerie planétaire du XIIIe au XVIe*, hautes études médiévales et modernes; 42, 2 vols. (Paris: Dröz-Champion, 1980).

وحول الـ «Equatoria» العبرية، انظر: Bernard Raphael Goldstein, «Descriptions of Astronomical =

ولعل ولادة طبق المناطق نجمت عن تطور التنجيم إلى مهنة. فالأسطرلاب المعياري حل بسهولة تامة مسألة تقسيم المنازل اللازمة لمراقبة الأبراج السماوية لمعرفة طالع الشخص[(٢٨)]؛ غير أن حساب خطوط الطول للكواكب باستخدام مجموعة من الجداول الفلكية (الزيج) انطوى على الكثير من الجهد. وقد حلَّ طبق المناطق هذه المسألة بيانياً، وذلك لأنه تكوّن من مجموعة من النماذج (الهيئات) الكوكبية البطلميوسية المعمولة حسب مقياس معيّن. وعلى ذلك، فكل ما يحتاج إليه مستخدم هذه الآلة كان الحصول على متوسطات خطوط الطول ومتوسطات الشذوذات[(٢٩)] للكواكب من الزيج؛ إذ مكّنته هذه البيانات من تعيين موقع مركز فلك التدوير الكوكبي على فلكه الحامل (deferent)، وكذلك موقع الكوكب على فلك التدوير (epicycle) بعدئذٍ كانت عضادة (ذراع) تدور حول نقطةٍ مناظرةٍ لمركز الأرض تعمل على تجسيد[(٣٠)] الخط الوهمي الذي يصل بين الأرض والكوكب، وتحدد على دائرة البروج خط الطول الحقيقي للكوكب قيد الاعتبار. وكانت الدقة المتحصلة بهذا النوع من الآلات كافية لحاجات المنجم المحترف.

إن أطباق المناطق الأندلسية الثلاثة واضحة المعالم تماماً، ومن السهل أن يفهمها أي شخص ملمّ بشكل أساسي بعلم الفلك البطلميوسي. ويبدو أن آلة ابن السمح تتصل بشكل دقيق بالأسطرلاب؛ إذ كان يستخدم فيها مجموعة من الصفائح (صفيحة واحدة لكل كوكب، وصفيحة أخرى لأفلاك التدوير) كانت تحفظ داخل «أمّ» الأسطرلاب، وكان المقياس المحفور على حافة الآلة يستخدم مقياساً لدائرة البروج يقدّر عليه خط الطول الحقيقي للكوكب. من ناحية أخرى، ولكي يجعل طبق المناطق الذي بناه قائماً بذاته، قام ابن السمح بحفر جداول الحركة المتوسطة لكل كوكب المتعلقة بخط طوله وشذوذه في الأماكن الخالية في كل صفيحة. ونجد أن طبق المناطق عند الزرقالي أصبح مستقلاً عن الأسطرلاب. كما نجد في آلته محاولة لتمثيل كل الأفلاك الكوكبية الحاملة والدوائر المتعلقة بها في صفيحة واحدة، محفورة على وجهيها. وكان يُركّب عليها صفيحة أخرى حفر عليها كل أفلاك التدوير. وعلاوة على ذلك، فقد قاده تعقد النموذج البطلميوسي (الهيئة البطلمية) للكوكب عطارد إلى اتخاذ خطوة ثورية؛ فمثّل عطارد ليس بدائرة، وإنما بمنحن بيضوي الشكل يكافىء قطعاً ناقصاً

Instruments in Hebrew,» in: David A. King and George Saliba, eds., *From Deferent to Equant: = A Volume of Studies in the History of Science in the Ancient and Medieval Near East in Honor of E. S. Kennedy*, Annals of the New York Academy of Sciences; v. 500 (New York: New York Academy of Sciences, 1987), pp. 105-141.

(٢٨) انظر: John David North, *Horoscopes and History* (London, 1986).

(٢٩) الشذوذ هو البعد الزاوي للكوكب عن أقرب نقطة له من الشمس.

(٣٠) إعطاء الخط شكلاً مادياً.

(إهليليجياً) من ناحية عملية. ولم يفعل الزرقالي في تمثيله البياني شيئاً غير الذي تضمنه بالفعل النموذج البطلميوسي[٣١]؛ إلا أنه كان على ما يبدو أول فلكي ملك الجرأة على تجاوز حدٍّ علم في الفلك مبني على الدوائر وإدخال علم فلك جديد قائم على المنحنيات اللادائرية. ويبدو أن أبا الصلت قد واصل العمل في الاتجاه ذاته؛ إلا أن جهوده في تمثيل كل الأفلاك الحاملة للكواكب والدوائر المرتبطة بها في النظام البطلميوسي على وجه واحد من صفيحته الرئيسية (عدا تلك الخاصة بالقمر التي تظهر في قفا الصفيحة ذاتها) تدل على محاولة لعمل صورة حقيقية للكون ولتجاوز موقف (اتجاه) سابقيه الذين اهتموا فقط بالتطبيقات العملية لنماذجهم الرياضية.

كان الفلكيّون الأندلسيون مهتمين اهتماماً بالغاً بتطوير آلاتٍ فلكية، كان معظمها مثل طبق المناطق حاسوبات قياسية. ولا نجدهم إلا في حالتين استثنائيتين صمّموا آلات قصدوا إلى استخدامها في أرصادهم. وإحدى هذه الأدوات هي المحلّقة (الكرة ذات الحلقات) للزرقالي، التي كتب في أمر بنائها رسالة موجودة في ترجمة إسبانية يعود تاريخها إلى القرن السابع الهجري/ الثالث عشر الميلادي[٣٢]. ويبدو أن هذه الآلة تطوير للأسطرلاب الذي وصفه بطلميوس في الجزء الأول من الكتاب الخامس من مجلد المجسطي، إذ أضاف الزرقالي ست حلقات إلى حلقات بطلميوس وأفاد بأن محلقته يمكن استخدامها لتعيين خطوط الطول والعرض للشمس والقمر والكواكب والنجوم. أما آلة الرصد الثانية الموصوفة في المصادر الأندلسية فقد صممها جابر بن أفلح[٣٣]، وتكونت من حلقة طويلة مدرّجة (وذكر جابر أن قطرها بلغ تقريباً ستة أشبار) لها محور في مركزها يدور عليه رُبعية مدرّجة لها عضادة وموقعان للرصد، ويمكن نصب الآلة في مستوى دائرة خط الزوال أو في مستوى خط الاستواء أو في مستوى دائرة البروج. وقد اعتبرت هذه الآلة سابقة للتوركيتم (Torquetum) التي وصفها أول مرة قبيل نهاية القرن الثالث عشر الميلادي كل من برنارد الڤردوني وفرانكو البولندي، على الرغم من أن أوجه التشابه بين الآلتين ليست واضحة جداً.

---

(٣١) Willy Hartner, «The Mercury Horoscope of Marcantonio Michiel of Venice: A Study in the History of Renaissance Astrology and Astronomy,» in: Willy Hartner, *Oriens, Occidens*, Collectanea; 3 (Hildesheim: G. Olms, 1968), pp. 440-495.

(٣٢) Manuel Rico-Sinobas, *Libros del Saber de Astronomía del Rey D. Alfonso X de Castilla*, 5 vols. (Madrid: Tip de Don E. Aguado, 1863-1867), vol. 2, pp. 1-24, and Julio Samsó, «Tres notas sobre astronomía hispánica en el siglo XIII,» in: Juan Vernet Gines, ed., *Estudios sobre historia de la ciencia árabe* (Barcelona: Instituto de Filología, Institución «Milá y Fontanals», Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1980), pp. 175-177.

(٣٣) Richard P. Lorch, «The Astronomical Instruments of Jābir Ibn Aflaḥ and the Torquetum,» *Centaurus*, vol. 20 (1976), pp. 11-34.

وأما المجموعة الثالثة من الآلات الفلكية الأندلسية فتضم ما يسمى بالأسطرلابات الكونية التي صممها في القرن الخامس الهجري/الحادي عشر الميلادي الزرقالي ومعاصره أبو الحسن علي بن خلف الشجّار أو الصيدلاني، وفي القرن السابع الهجري/الثالث عشر الميلادي حسين بن أحمد بن باصو. ويزعم أن هذه الأسطرلابات الكونية تصحح العيب الرئيسي في الأسطرلاب المعياري الناشىء عن الإسقاط الإستريوغرافي (المجسامي) للكرة السماوية على مستوى خط الاستواء مع كون القطب الجنوبي هو مركز الإسقاط، والذي يظهر فيه الأفق مثل قوسٍ من دائرة، مما يتطلب وفقاً لذلك صفيحة خاصة لكل خط من خطوط العرض. ومن الجلي أن الأسطرلاب المعياري هو أكثر الحواسيب القياسية نفعاً إذا استخدم في حل مسائل في علم الفلك الكروي أو مسائل متعلقة بحركة الشمس والنجوم الثابتة بشرط توافر صفيحة ملائمة؛ وإذا لم تتوافر الصفيحة، فإن حل المسائل المشار إليها، من ناحية ثانية، يتطلب استخدام طرق تقريبية تؤدي إلى نتائج لا تتم بالدقة الكافية[٣٤]. وقد حل الزرقالي وعلي بن خلف هذه المشكلة؛ إذ صمم كل منهما آلات، كان فيها الإسقاط المستخدم استريوغرافياً أيضاً، إلا أن مركز الإسقاط كان نقطة الاعتدال (ويكون خط العرض لكل من برج الحمل وبرج الميزان الدرجة صفراً، ويبدو البرجان مركّبين على مركز الصفيحة) ومستوى الإسقاط كان «colure» الانقلابي. وبهذا الإسقاط يصبح الأفق قطراً من أقطار الصفيحة، ويمكن لأيّ مسطرة دوّارة أن تصبح بسهولة أفقاً قابلاً للتحريك وأن تُعدّل لأي خط عرضٍ مطلوب.

ويبدو أن الزرقالي كان أول من صمم آلة كونية من هذا النوع[٣٥]؛ إذ كتب عام ٤٤٠هـ/١٠٤٨ ـ ١٠٤٩م رسالته المقسّمة إلى مئة فصل حول الآله المسماة «الصفيحة

---

(٣٤) حول تاريخ الاسطرلاب في الأندلس، انظر: Merce Viladrich and R. Martí, «En Torno a los tratados hispánicos sobre construcción de astrolabio hasta el siglo XIII,» in: Juan Vernet Gines, ed., *Textos y estudios sobre astronomía española en el siglo XIII* (Barcelona: Facultad de Filosofía y Letras, Universidad Autónoma de Barcelona, 1981), pp. 79-99, and «En Torno a los tratados de uso del astrolabio hasta el siglo XIII en al-Andalus, la Marca Hispánica y Castilla,» in: Vernet Gines, ed., *Nuevos estudios sobre astronomía española en el siglo de Alfonso X,* pp. 9-74, and Merce Viladrich, *El «Kitāb al-'amal bi'l-asṭurlāb» (Llibre de l'ús de l'astrolabi) d'Ibn al-Samḥ,* Estudi i traducción (Barcelona, 1986).

(٣٥) من أجل معرفة الترتيب الزمني للآلات الثلاث التي ابتكرها الزرقالي وعلي بن خلف، انظر: David A. King, «On the Early History of the Universal Astrolabe in Islamic Astronomy and the Origin of the Term "Shakkazīya" in Medieval Scientific Arabic,» *Journal for the History of Arabic Science,* vol. 3 (1979), pp. 244-257, reprinted in: King, *Islamic Astronomical Instruments.*

العبّادية» وذلك لأنه أهداها إلى المعتمد بن عباد ملك إشبيلية المنتظر الذي كان عمره حينذاك ثماني أو تسع سنوات. وكان يوجد على أحد وَجْهَيها شبكة مزدوجة من الإحداثيات الاستوائية والبروجية[٣٦] ومسطرة دالة على الأفق، بينما كان يوجد على وجهها الآخر مقياس بروجي، وإسقاط للكرة السماوية، وربعية جيبية ورسم تخطيطي كانت تتيح، عند إضافة عضادة متقنة للغاية، حساب بعد متعامد القمر عن مركز الأرض في أي وقتٍ من الأوقات[٣٧]. ويبدو أن الزرقالي قد أهدى في وقت لاحقٍ صورة جديدة لهذه الآلة إلى المعتمد نفسه، وهذا الضرب الثاني من «الصفيحة» يسمى عادة «بالشكّازية»، ويظهر وصف له في عدد من الرسائل المقسمة إلى ستين فصلاً. وهذا الضرب الثاني نسخة مبسطة عن ضرب «العبّادية»؛ إذ يوجد في أحد وَجْهيها شبكة كاملة واحدة من الإحداثيات الاستوائية (أما شبكة الاحداثيات البروجية فهي محصورة في إسقاط دوائر خطوط الطول العظمى التي تناظر بدايات العلامات البروجية)، بينما يشبه وجهها الآخر أسطرلاباً معيارياً، وذلك لأن الإسقاط المتعامد والربعية الجيبية والرسم القمري والعضادة المتقنة قد اختفت جميعها[٣٨].

وثمة بعض الأدلة على أن الزرقالي تصوّر آلتيه هاتين، وبخاصة الشكازية، على أنها صفيحة احتياطية (مساعِدة) تستعمل عندما لا يكون في الأسطرلاب صفيحة معيارية لخط العرض الملائم، وعلى ذلك، كانت هذه الصفيحة تظهر أحياناً في قفا الأسطرلابات الإسلامية[٣٩] والأوروبية[٤٠]. إن استخدام هذه الصفيحة كان أكثر

---

(٣٦) المتعلقة بدائرة البروج.

(٣٧) حول هذه الآلة، انظر: Roser Puig: *Los Tratados de Construcción y Uso de la Azafea de Azarquiel*, Cuadernos de Ciencias; 1 (Madrid: Instituto Hispano-Arabe de Cultura, 1987); «La Proyección ortográfica en el *Libro de la Açafeha* alfonsí,» in: Merce Comes, Roser Puig and Julio Samsó, eds., *De Astronomía Alphonsi Regis* (Barcelona: Universidad de Barcelona, Instituto «Millás Vallicrosa» de Historia de la Ciencia Arabe, 1987), pp. 125-138, and «Al-Zarqālluh's Graphical Method for Finding Lunar Distances,» *Centaurus*, vol. 32 (1989), pp. 294-309.

(٣٨) Roser Puig: «Concerning the Ṣafīḥa Šakkāziyya,» *Zeitschrift für Geschichte der Arabisch-Islamischen Wissenschaften*, vol. 2 (1985), pp. 123-139, and *Al-Šakkāziyya: Ibn al-Naqqāš al-Zarqālluh: Edición, traducción y estudio* (Barcelona, 1986).

(٣٩) حول أصداء آلات الزرقالي في المشرق، انظر: David A. King: *Islamic Astronomical Instruments*, nos. VII-X, and «Universal Solutions in Islamic Astronomy,» in: J. L. Berggren and Bernard Raphael Goldstein, eds., *From Ancient Omens to Statistical Mechanics: Essays on the Exact Sciences*, Acta historica scientiarum naturalium et medicinalium; vol. 39 (Copenhagen: University Library, 1987), pp. 121-132, and «Universal Solutions to Problems of = Spherical Astronomy from Mamluk Egypt and Syria,» in: Farhad Kazemi and R. D.

صعوبة، واستلزم جهداً أكبر في التخيل مما استلزمه الأسطرلاب المعياري؛ ومردّ ذلك بشكل أساسي إلى أنه كان ينقصها عنكبوت مثّل دورانه دوران الكرة السماوية حول الأرض. ولعلّ هذا هو ما دفع علي بن خلف في عام ٤٦٤هـ/ ١٠٧١ ـ ١٠٧٢م إلى تصميم أداة جديدة أسماها الأسطرلاب المأموني وأهداها إلى ملك طليطلة، المأمون (٤٣٥هـ/ ١٠٤٣م ـ ٤٦٧هـ/ ١٠٧٤م). وتتكون مقدمة الأداة من شبكة وحيدة من الاحداثيات التي رُكّب عليها عنكبوتاً دوّاراً، ناظر نصفه شبكة ثانية من الاحداثيات وناظر نصفه الآخر إسقاط عدد من النجوم كما هو الحال في عنكبوت الأسطرلاب العادي. وكانت هذه الأداة مثل أداتي الزرقالي معروفة في المغرب والمشرق، وأثرت، في بداية القرن الثامن الهجري/ الرابع عشر الميلادي، في عمل الفلكي السوري شهاب الدين أحمد بن أبي بكر المشهور بابن السراج[٤١].

وقد تمت آخر محاولة أندلسية لتصميم أسطرلاب كوني قُبَيل نهاية القرن السابع الهجري/ الثالث عشر الميلادي من جانب مُوَقّت غرناطة وصانع الأدوات حسين بن أحمد بن باصو الذي صنع صفيحة لتستخدم مع الأسطرلاب المعياري سمّاها «الصفيحة الجامعة لجميع العروض» (أي صفيحة عامة لجميع خطوط العرض).

ويتضامّ في هذه «الصفيحة» تقليدان معروفان: جهود الزرقالي وعلي بن خلف

McChesney, eds., *A Way Prepared: Essays on Islamic Culture in Honor of R. B. Winder* (New = York: New York University Press, ©1988), pp. 153-184; Julio Samsó and M. A. Catalá, «Un instrumento astronómico de raigambre zarqālī: El Cuadrante Šakkāzī de Ibn Ṭībugā,» *Memorias de la Real Academia de Buenas Letras de Barcelona*, vol. 13 (1971-1975), pp. 5-31; Julio Samsó: «A propos de quelques manuscrits astronomiques des bibliothèques de Tunis: Contribution à une histoire de l'astrolabe dans l'Espagne musulmane,» paper presented at: *Actas del II Coloquio Hispano-Tunecino de Estudios Históricos*, pp. 171-190, and «Una hipótesis sobre cálculo por aproximación con el cuadrante šakkāzī,» *Al-Andalus*, vol. 36 (1971), pp. 383-390.

(٤٠) حول التأثير الأوروبي في نشر آلات الزرقالي، انظر: Emmanuel Poulle, «Un instrument astronomique dans l'occident latin: La "Saphea",» in: *A Giuseppe Ermini*, 3 vols. (Spoleto: Centro Italiano di Studi sull'alto Medioevo, 1970), pp. 491-510.

(٤١) E. Calvo, «La Lámina universal de ʿAlī b. Jalaf (s. XI) en la versión alfonsí y su evolución en instrumentos posteriores,» in: Merce Comes, Honorino Mielgo and Julio Samsó, eds., *«Ochava Espera» y «Astrofísica»: Textos y estudios sobre las fuentes árabes de la Astronomía de Alfonso X* (Barcelona: Universidad de Barcelona, Instituto «Millás Vallicrosa» de Historia de la Ciencia Arabe, 1990), pp. 221-238.

من جهة، اللذين أثّرا في ابن باصو من حيث تصميم أداته واستخدامها، والتقليد المشرقي من جهة ثانية الظاهر في «الصفيحة الآفاقية» التي ينسب اختراعها إلى حبش الحاسب (ت ٢٥٠هـ/ ٨٦٤م تقريباً). وقد أثرت هذه الصفيحة في العالم الإسلامي برمّته، وقد طبق صانعو الآلات الأوروبيون المتأخرون حلولاً مماثلة، ويعتبر هذا آخر مثال على التقليد الأندلسي في تصميم الآلات كان له تأثيره الغني[٤٢].

٣ ـ الأزياج والنظرية الفلكية

أدخلت المجموعة الأولى من الجداول الفلكية (الزيج) كما رأينا في البند (١) سالفاً في عهد الأمير عبد الرحمن الثاني، وكان هذا الزيج على الأرجح هو **السِّندهند** الشهير بالصورة المنقحة التي أعدها محمد بن موسى الخوارزمي (عام ٢١٥هـ/ ٨٣٠م تقريباً). وكان سِنْدهِند الخوارزمي موضوع الصور الجديدة التي أعدها مسلمة وتلميذاه ابن الصفّار وابن السَّمح. يوجد فقط جزء من الصورة العربية لابن الصفار في مخطوطة مكتوبة بالخط العبري في دار المخطوطات الوطنية في باريس (Bibliothèque Nationale). وأما بالنسبة إلى عمل مسلمة، فنحن نعرفه من ترجمتين لاتينيتين أعدهما أدلار الباثي (بين عامي ١١١٦ ـ ١١٤٢م) وبيدرو ألفونسو (في القرن الحادي عشر/ الثاني عشر الميلادي)[٤٣]. ومن الصعب تعيين التجديدات المضبوطة التي أدخلها مسلمة في الزيج، نظراً لأن العمل الأصلي الذي قام به الخوارزمي غير موجود. وعلى كل حالٍ، تنسب المصادر الثانوية إلى مسلمة تغييراً مهماً في جداول الحركة المتوسطة. فالخوارزمي استخدم عَهْد آخر ملوك الساسانيين يزدجرد الثالث (أي منتصف يوم ١٦/ ٦/ ٦٣٢م) تاريخاً أساساً، كانت سنواته السنوات الفارسية من ٣٦٥ يوماً بدون أية كسور. أما التاريخ الأساس بحسب صورة مسلمة فكان بداية الهجرة النبوية (أي منتصف يوم ١٤/ ٧/ ٦٢٢م)، وعدلت بذلك الجداول بحسب التقويم الإسلامي

---

(٤٢) انظر: المصدر نفسه.

(٤٣) انظر: Heinrich Suter, *Die Astronomischen Tafeln des Muḥammed Ibn Mūsā al-Khwārizmī in der Bearbeitung des Maslama Ibn Aḥmed al-Madjrīṭī und der latein,* Üebersetzung des Athelhard von Bath auf grun der vorarbeiten von A. Björnbo und R. Besthorn in Kopenhagen... hrsg und Kommentiert von H. Suter (Kobenhavn: A. F. Host and Son, 1914); Muḥammad Ibn Mūsā al-Khuwārizmī, *The Astronomical Tables of al-Khwārizmī: Translation with Commentaries of the Latin Version edited by H. Suter Supplemented by Corpus Christi College MS 283,* edited and translated by Otto Neugebauer (Kobenhavn: I. Kommission hos Munksgaard, 1962), and R. Mercier, «Astronomical Tables in the Twelfth Century,» in: Charles Burnett, ed., *Adelard of Bath: An English Scientist and Arabist of the Early Twelfth Century,* Warburg Institute Surveys and Texts; 14 (London, 1987), pp. 87-118.

واستخدمت السنوات القمرية المكونة من ٣٥٤ أو ٣٥٥ يوماً. ولأن تقويم الخوارزمي في صورته الحالية يتكوّن من مواد مستمدة من مصادر هندية وهلّينية وأندلسية، فقد أصبح من المقبول عموماً القول إن مسلمة أدخل مثل هذه المواد الأندلسية كاستخدام العهد الإسباني (الذي يناظر - ٣٧)، وزيادة يوم إضافي إلى السنوات الكبيسة في نهاية كانون الأول/ ديسمبر: بدلاً من شباط/ فبراير، وتصحيح الفارق في خط العرض الجغرافي بين أرِنْ وقرطبة الذي يبلغ ٦٣ درجة ويتضمّن إزاحة في خط الزوال الغربي مقدارها ١٧,٤٠ درجة إلى غرب الجزر السعيدة(٤٤)، وتعديلات في عدة جداول إلى الإحداثيات الجغرافية لقرطبة، وهلمّ جرّاً. ومن ناحية أخرى، يبدو أن مسلمة تعامل أيضاً مع المواد الهندية وأدخل تعديلات غير ملائمة في جداول الكسوف وفي تلك التي تتيح حساب خطوط العرض الكوكبية(٤٥). وقد يكون مسلمة أيضاً مسؤولاً عن إدخال مواد بطلميوسية كجداول المطالع المستقيمة وجدول الجيوب. وأخيراً، يبدو أن مسلمة قد أضاف عدداً من الجداول التنجيمية مثل تلك المتعلقة بإسقاط الأشعة (مطرح الشعاعات) تكوّن تقريباً ثلث الزيج بأكمله(٤٦). وهنا يبدو مسلمة ناجحاً تماماً، وقد حسّن مسلمة من جداول الخوارزمي للغرض ذاته، وذلك لأن جداوله أسهل استعمالاً وتعطي نتائج دقيقة مقارنة بجداول الخوارزمي التي تعطي فقط تقريبات. ومهما يكن، فينبغي علينا أن نظهر الحرص قبل أن ننسب إلى مسلمة مواد ليست موجودة في زيج الخوارزمي الأصلي، وذلك لأن ترجمة أدِلار الباثي، اللاتينية، جرى عليها أيضاً استكمالات داخلية في ما بعد، منها على سبيل المثال رؤية القمر الجديد الذي يُحسَب لخط عرض سرقسطة، وهي مدينة لم ترعَ فيها العلوم الدقيقة بشكل جدّي حتى القرن الخامس الهجري/ الحادي عشر الميلادي(٤٧).

---

(٤٤) M. Comes, «The "Meridian of Water" in the Tables of Geographical Coordinates of al-Andalus and Northern Africa,» paper presented at: *XVIII International Congress of History of Science: Abstracts* (Hamburg; Munich, 1989), P2, no. (1).

(٤٥) Edward Stewart Kennedy and W. Ukashah, «Al-Khwārizmī's Planetary Latitude Tables,» in: Edward Stewart Kennedy [et al.], *Studies in the Islamic Exact Sciences* (Beirut American University of Beirut, ©1983), pp. 125-135.

(٤٦) Edward Stewart Kennedy and H. Krikorian-Preisler, «The Astrological Doctrine of Projecting the Rays,» in: Ibid., pp. 151-156, and J. P. Hogendijk «The Mathematical Structure of Two Islamic Astrological Tables for "Casting the Rays",» *Centaurus*, vol. 32 (1989), pp. 171-202.

(٤٧) Edward Stewart Kennedy and M. Janjanian, «The Crescent Visibility Table in al-Khwārizmī's Zīj,» in: Kennedy [et al.], Ibid., pp. 151-156; David A. King, «Some Early Islamic Tables for Determining Lunar Crescent Visibility,» in: King and Saliba, eds., *From* = *Deferent to Equant: A Volume of Studies in the History of Science in the Ancient and Medieval*

ولم يشهد زمن مسلمة دراسة جدية للتقليد الفلكي الهندي الذي يمثله سندهند الخوارزمي فحسب، وإنما أيضاً إدخال علم الفلك البطلميوسي الأكثر إتقاناً. ونحن نعلم أن مسلمة درس **المجسطي** لبطلميوس، وأن تلميذه ابن السمح كتب ملخصاً **للمجسطي**. كما كتب مسلمة حول **زيج البتّاني**، ونعلم أن البارامترات (المعلمات) المستمدة من هذا العمل استخدمها ابن السمح في رسالته حول الأكويتوريوم. وقد عُرف في زمن مسلمة أيضاً كتاب **الجغرافيا** لبطلميوس، إذ قد اقتبس منه ابن الصفار في رسالته حول الأسطرلاب. كما كتب مسلمة تعقيباً مهماً حول البلانسفيريوم[٤٨]، قدم فيه حلولاً جديدة رائعة لمسائل الإسقاط الاستريوغرافي[٤٩]. وأخيراً يبدو أن معاصراً لمسلمة أكبر منه عمراً هو قاسم بن المطّرف القطان كان مدركاً لحجم الكون وفق الفرضيات الكوكبية لبطلميوس.

وعلى كل حالٍ، فإذا كان فلكيو الأندلس عرفوا أعمال بطلميوس، فإنهم لم يهجروا تماماً التقليد الهندي. ونملك مثالاً جيداً على ذلك في **زيج جيّان** لابن معاذ (*Tabulae Jahen*) وهي بلدة في جنوب إسبانيا، في ترجمة لاتينية لجيرار الكريموني، ولا يوجد فيه فعلاً إلا القواعد والمبادىء. وهذه الجداول هي من ناحية أساسية تعديل على **سِندهند** الخوارزمي يتلاءم مع إحداثيات جيان[٥٠]، غير أن ابن معاذ على ما يبدو استعمل صورة مختلفة من هذا العمل عن التي استخدمها مسلمة وأدخل مواد جديدة إما أنها أصلية أو مستمدة من المصادر البطلميوسية. وعلى ذلك استُمدّت نماذجه القمرية والكوكبية وكذلك العددية المستشهد بها في المبادىء من الخوارزمي، إلا أن جدوله بالمعادلات الشمسية والقمرية لم يُحسب كما حسب عند الخوارزمي وفق «طريقة الميل الزاوي» الهندية، وإنما استخدم طريقة بطلميوسية دقيقة. ويتجاهل زيج الخوارزمي تماماً مبادرة الاعتدالين، في حين تقدم مبادىء ابن معاذ وصفاً لجدول في المبادرة الثابتة حسب لعدد من السنين والأشهر. ويقيم ابن معاذ في حالات أخرى، وهو، كما علينا أن نتذكر، مؤلف البحث في علم المثلثات المشهور بكتاب **مجهولات**

Near East in Honor of E. S. Kennedy, pp. 189-192, and H. P. Hogendijk, «Three Islamic Lunar= Crescent Visibility Tables,» *Journal for the History of Astronomy*, vol. 19 (1988), pp. 32-35.

(٤٨) نموذج لنصف الكرة السماوية أو أكثر.

(٤٩) Juan Vernet Gines and M. A. Catalá, «Las obras matemáticas de Maslama de Madrid,» in: Juan Vernet Gines, *Estudios sobre historia de la ciencia medieval* (Barcelona: Universidad, Facultad de Filología; Bellaterra: Universidad Autónoma de Barcelona, Facultad de Filosofía y Letras, 1979), pp. 241-271.

(٥٠) H. Hermelink, «Tabulae Jahen,» *Archive for History of the Exact Sciences*, vol. 2 (1964), pp. 108-112.

قسيِّ **الكرة**، يقيم الدليل على وعيه بالتطورات في المشرق التي تُرْبَط بالبَيْروني والسابقين المباشرين له، فطريقته في قسمة المنازل التنجيمية في خريطة البروج تذكرنا بقوة بطريقة مماثلة كان البيروني يفضلها بشكل خاص[٥١]؛ ويقدم ابن معاذ أيضاً وصفاً وافياً مصحوباً بملاحظات شخصية عن طريقة كان البيروني و«مدرسته» مهتمين بها اهتماماً قوياً[٥٢].

إن **زيج جيّان** لم يكن ناجحاً **كجداول طليطلة** التي لم نعلم بها، مرة أخرى، إلا من ترجمة لاتينية موجودة في عددٍ هائل من المخطوطات. وهذه الجداول، على ما يبدو، هي نتيجة تعديل متسرّع لجميع المواد الفلكية المتوافرة (الخوارزمي والبتّاني والمجسطي) لتلائم إحداثيات طليطلة. ولا بُدّ أن يكون هذا العمل قد أُنجز في مدة تزيد قليلاً على السنة حول عام ١٠٦٩م من قبل مجموعة من الفلكيين في طليطلة قادَها القاضي الشهير أبو القاسم صاعد بن أحمد بن عبد الرحمن بن محمد بن صاعد (ت ٤٦٢هـ/ ١٠٧٠م)، وكان من أفراد هذه المجموعة الزرقالي وعلي بن خلف[٥٣]. وحتى لو كانت النتائج غير ممتازة ـ ويمكن بالفعل اعتبارها في الجملة إخفاقاً تاماً، فيجب أن نأخذ في الاعتبار أن جداول الحركة المتوسطة هي جداول أصيلة وأنها نتيجة برنامج من الرصد (المراقبات) لا بد أنه بدأ في وقت سابقٍ للعام ١٠٦٩م وتابعه الزرقالي حتى وقت متأخرٍ كثيراً. وهذه الشخصية التي تناولنا عملها في الأسطرلابات الكونية هي أكثر الفلكيين الأندلسيين أصالة وأوسعهم نفوذاً، مع أنه قد بدأ حياته صانعاً للآلات. أما اهتمامه بالرصد وبالنظرية الفلكية فقد أثاره العمل الجماعي لفريق القاضي صاعد، ولا بد أنه استمر قائداً للمجموعة بعد موت القاضي صاعد. وعلى أية حال، فنحن نعلم أنه راقب (رصد) الشمس مدة تزيد على خمس وعشرين سنة[٥٤]. ووفق **الزيج الكامل في التعاليم**

---

(٥١) North, *Horoscopes and History*, p. 32 et seq.

(٥٢) Julio Samsó and H. Mielgo, *Ibn Isḥāq al-Tūnisī and Ibn Mu'ādh al-Jayyānī on the Qibla* (Forthcoming).

(٥٣) حول **جداول طليطلة**، انظر: G. J. Toomer, «A Survey of the Toledan Tables,» *Osiris*, vol. 15 (1968), pp. 5-174; F. S. Pedersen, «Canones Azarchelis: Some Versions and a Text,» *Cahiers de l'institut du Moyen Age grec et latin* (Copenhagen), vol. 54 (1987), pp. 129-218, and L. Richter-Bernburg, «Ṣā'id, the *Toledan Tables*, and Andalusī Science,» in: King and Saliba, eds., *From Deferent to Equant: A Volume of Studies in the History of Science in the Ancient and Medieval Near East in Honor of E. S. Kennedy*, pp. 373-401, and Mercier, «Astronomical Tables in the Twelfth Century,» pp. 104-112.

(٥٤) الكتاب الأساسي حول الزرقالي هو: José María Millás y Vallicrosa, *Estudios sobre Azarquiel* (Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Instituto «Miguel Asín», Escuelas de Estudios Arabes de Madrid y Granada, 1943-1950).

لأبي محمد عبد الحق الغافقي الإشبيلي المشهور بابن الهائم (الذي ازدهر عام ٦٠١هـ/ ١٢٠٤ ـ ١٢٠٥م)، فإنه رصد القمر لمدة سبع وثلاثين سنة.

وتشهد الجداول الطليطلية على التطور الأصيل الأول لعلم الفلك الأندلسي، الذي كان ذا تأثير بالغ للغاية في أوروبا حتى الثورة العلمية، وأخص بالذكر نظرية الارتعاش. وتزعم هذه النظرية تصميم نماذج هندسية قادرة على تسويغ حقيقتين تصدق عليهما عدد من المراقبات (الملاحظات) المضبوطة تقريباً، وهما: (١) أن ميل دائرة البروج غير ثابت، وأنه يخضع لنقصان تدريجي. (وأعطى الفلكيون الهنود ميلاً مقداره ٢٤°، وبطلميوس ميلاً مقداره ٢٠" ٥١' ٢٣°، وفلكيو الخليفة المأمون (ت حول ٢١٥هـ/ ٨٣٠م) ميلاً مقداره ٣٣' ٢٣° تقريباً). (٢) أن سرعة المبادرة غير ثابتة. (وقد عيّنها هيباركوس وبطلميوس على أنها (١°) كل (١٠٠) سنة، بينما اعتبرها الفلكيون المسلمون على أنها (١°) كل (٦٦) سنة. إن نظرية الارتعاش كما صاغها الفلكيون المسلمون لها أسلاف واضحة في العصور القديمة الكلاسيكية(٥٥). وفي آثار الفلك اليوناني في الهند(٥٦)؛ إذ قد أرست هذه الصياغات الأولى أن النقاط الاعتدالية والانقلابية تتحرك حركة بطيئة جداً إلى الامام وإلى الخلف ـ في قوس محدود من دائرة البروج (مقداره (٨°) بحسب تقدير ثيون الاسكندراني عام ٣٧٠م تقريباً)، إلا أنه لم يُقدِّم أي نموذج هندسي يبرر هذه الحركة. وكان لا بد من الانتظار بالفعل حتى النصف الأول من القرن الرابع الهجري/العاشر الميلادي حين صمم إبراهيم بن سِنان (٢٩٦هـ/٩٠٨م ـ ٣٣٥هـ/ ٩٤٦م)، حفيد الفلكي والرياضي المشرقي ثابت بن قرة، أول نموذج معروفٍ للارتعاش(٥٧). وقد أدخلت هذه الصياغة لنظرية الارتعاش أو صياغة أخرى مختلفة عنها إلى الأندلس عن طريق كتاب **نظم العقد** الذي كتبه حسين ابن محمد بن حامد المشهور بابن الآدمي ونشره أحد تلاميذه (اتباعه) في عام ٣٣٨هـ/ ٩٤٩م. وكان القاضي صاعد مطلعاً على هذا الكتاب. تناول على الأرجح موضوع الارتعاش الذي كان أحد الاهتمامات الرئيسية لمجموعة الفلكيين في طليطلة كما يروي ابن الهائم، أحد أفراد هذه المجموعة. وكتب أبو مروان الأستجي **رسالة الاقبال والإدبار**، وكان أحد اثنين (والثاني هو القاضي صاعد) رشحا ليكونا مؤلفين للكتاب

(٥٥) Otto Neugebauer, *A History of Ancient Mathematical Astronomy*, Studies in the History of Mathematics and Physical Sciences; 1, 3 vols. (New York: Springer - Verlag, 1975), vol. 2, pp. 631-634.

(٥٦) David Pingree, «Precession and Trepidation in Indian Astronomy before A. D. 1200,» *Journal for the History of Astronomy*, vol. 3 (1972), pp. 27-35.

(٥٧) ابراهيم بن سنان، «كتاب في حركات الشمس،» تحقيق أ. س. سعيدان، في: ابراهيم بن سنان، **رسائل ابن سنان** (الكويت، ١٩٨٣)، ص ٢٧٤ ـ ٣٠٤.

المشهور: **كتاب حركة الكرة الثامنة** *(Liber de Motu Octave Spere)* الذي ينسب بشكل تقليدي إلى ثابت بن قُرّة[٥٨]. ومن الصعب للغاية تقرير مؤلف **كتاب حركة الكرة الثامنة**. ويبدو من قبيل الاحتمال أن جداول الارتعاش التي تظهر في بعض المخططات المرافقة للنص اللاتيني والتي توجد أيضاً في **جداول طليطلة** مستقلة عن **كتاب حركة الكرة الثامنة**، ويمكن ربطها بعمل الفلكيين في طليطلة[٥٩]. وقد تابع الزرقالي هذا العمل، إذ كتب حول عام ٤٧٨هـ/ ١٠٨٥م رسالته في النجوم الثابتة (وهي موجودة في ترجمة عبرية)[٦٠] ودرس فيها بالتعاقب ثلاثة نماذج مختلفة للارتعاش، ويعتبر ثالث هذه النماذج تحسيناً من ناحية عملية على نموذج **كتاب حركة الكرة الثامنة** من حيث إن المبادرة المتغيرة أصبحت مستقلة عن اهتزاز ميل دائرة البروج.

لقد كرّس الزرقالي خمساً وعشرين سنة من حياته لرصد الشمس، وكتب بين عام ٤٦٨هـ/ ١٠٧٥م وعام ٤٧٣هـ/ ١٠٨٠م كتاباً عنوانه إما **في سنة الشمس** أو **الرسالة الجامعة في الشمس**. ويبدو أن هذا الكتاب قد فقد؛ غير أننا نعلم عن

---

(٥٨) نشر ميللاس إي فاليكروزا هذا النص مرات عديدة. انظر مثلاً: Millás y Vallicrosa, *Estudios sobre Azarquiel*, pp. 496-509; English translation and commentary by: Otto Neugebauer, «Thābit ben Qura *«On the Solar Year»* and *«On the Motion of the Eighth Sphere»*,» *Proceedings of the American Philosophical Society*, vol. 106, no. 3 (June 1962), pp. 290-299.

(٥٩) حول الشكل الهندسي لكتاب *Liber de Motu*، انظر:

Bernard Raphael Goldstein, «On the Theory of Trepidation According to Thābit b. Qurra and al-Zarqāllu and Its Implications for Homocentric Planetary Theory,» *Centaurus*, vol. 10 (1964), pp. 232-247; J. Dobrzycki, «Teoria precesji w astronomii sredniowiecznej,» *Studia i Materialy Dziejow Nauki Polskiej*, Seria Z.Z. II (1965), pp. 3-47 (in Polish with a long summary in English); John David North, «Thebit's Theory of Trepidation and the Adjustment of John Maudith's Star Catalogue,» in: John David North, *Richard of Wallingford: An Edition of His Writings*, 3 vols. (Oxford: Clarendon Press, 1976), vol. 3, pp. 155-158, and R. Mercier, «Studies in the Medieval Conception of Precession,» *Archives internationales d'histoire des sciences*, vol. 26 (1976), pp. 197-200 and vol. 27 (1977), pp. 33-71.

(٦٠) Millás y Vallicrosa, *Estudios sobre Azarquiel*, pp. 250-343.

وحول هذا الكتاب، انظر: Goldstein, Ibid., and Julio Samsó, «Sobre el modelo de Azarquiel para determinar la oblicuidad de la eclíptica,» in: *Homenaje al Prof. Darío Cabanelas Rodríguez, O.F.M., con motivo de su LXX aniversario*, 2 vols. (Granada: Universidad de Granada, Departamento de Estudios Semiticos, 1987), vol. 2, pp. 367-377.

انظر أيضاً: Julio Samsó, *Trepidation in al-Andalus in the 11th Century* (Forthcoming).

محتوياته من مصادر ثانوية[٦١] عربية ولاتينية. ويثبت تحليل هذه المصادر عدداً من الأشياء: (١) أن الزرقالي أرسى في مراقبات قام بها عام ٤٦٧هـ/ ١٠٧٤ ـ ١٠٧٥م أن خط طول الأوج الشمسي بلغ ٤٩' ٨٥°، وأن هذا التقدير لم يقده فحسب إلى تأييد الفكرة الشائعة عند الفلكيين المسلمين منذ عام ٨٣٠م تقريباً بأن الأوج الشمسي يتحرك بسرعة المبادرة جنباً إلى جنب مع النجوم الثابتة، وإنما أيضاً إلى أن يكون أول من يذكر أن الأوج الشمسي له حركته الخاصة به والتي تبلغ درجة واحدة (١°) لكل ٢٧٩ سنة يوليوسية. (٢) أيد الزرقالي طول السنة النجمية المستخدم سابقاً في جداول طليطلة. (٣) أن مراقبات الزرقالي قادته إلى أن يعين أن الاختلاف المركزي في زمانه بلغ 1.58P. وإذا سلّمنا بأن هيباركوس قد عين حول عام ١٥٠ ق.م الاختلاف المركزي على أنه 2.30P، وأن كلاً من ثابت بن قرة والبتّاني قد عيّنا قيماً جديدة لهذا البارامتر (الأول 6P و2;2 مستخدماً مراقبات لعام ٨٣٠م تقريباً والثاني 2;4,5P للعام ٨٨٣م)، فإن الزرقالي استنتج من ذلك أن الاختلاف المركزي الشمسي متغير وصمم لذلك نموذجاً هندسياً قادراً على تبرير هذا الاختلاف وحسب منه قيمة الاختلاف المركزي الشمسي لتاريخ محدد. وكان هذا النموذج معروفاً إلى حد كبير في أوروبا حتى زمان كوبرنيكوس.

وأخيراً، يجب أن نتذكر أن ابن الهائم يزودنا بدليل جديد يتعلق بالمراقبات القمرية خلال سبع وثلاثين سنة، وينطوي على تعديل بسيط لنموذج بطلميوس القمري. ووفق هذا المصدر، فإن الزرقالي ذكر أن مركز الحركة المتوسطة للقمر من حيث خط طولها لم يكن مركز الأرض وإنما يقع على خط مستقيم يصل بين مركز الأرض والأوج الشمسي. وقد ترتب على هذا الأمر إدخال نقطة (equant point) تتحرك بدوران الأوج الشمسي أجبرته على إدخال تصحيح في متوسط خط طول القمر بلغ ٢٤ دقيقة. ويظهر تصحيح الزرقالي في الزيج الأندلسي (ابن الكمّاد) والزيج المغربي (ابن إسحاق وابن

---

(٦١) انظر: G. J. Toomer: «The Solar Theory of az-Zarqāl: A History of Errors,» *Centaurus*, vol. 14, no. 1 (1969), pp. 306-336, and «The Solar Theory of al-Zarqāl: An Epilogue,» pp. 513-519, and Julio Samsó, «Al-Zarqāl, Alfonso X and Peter of Aragon on the Solar Equation,» pp. 467-476 in: King and Saliba, eds., *From Deferent to Equant: A Volume of Studies in the History of Science in the Ancient and Medieval Near East in Honor of E. S. Kennedy;* «Azarquiel e Ibn al-Bannā,» in: *Relaciones de la Península Ibérica con el Magreb, siglos XIII-XVI: Actas del Coloquio (Madrid 17-18 Diciembre 1987)* (Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Instituto de Filología, Instituto Hispano-Arabe de Cultura, 1988), pp. 361-372.

انظر أيضاً: Julio Samsó and E. Millás, *Ibn Isḥāq, Ibn al-Bannā' and al-Zarqālluh's Solar Theory* (Forthcoming).

البنّا). وأيضاً في المبادىء الإسبانية للصورة الأولى من الجداول الألفونسية.

ويظهر الارتعاش والنموذج الشمسي ذو الاختلاف المركزي المتغير والتصحيح على النموذج القمري وبعض البارامترات الزرقالية في عائلة من الأزياج الأندلسية المميزة. وأول هذه الأزياج تقويم الزرقالي[٦٢]، الذي ربما يكون أقل تأثيراً بمثل هذه الخصوصيات من مجموعات الجداول الأخرى في هذه العائلة، على الرغم من أن الجداول الشمسية مستمدة من البارامترات الطليطلية. ويستند تقويم الزرقالي على عمل يوناني حسبه شخص يدعى أوماتيوس في القرن الثالث أو الرابع الميلادي، والغرض منه هو تزويد المنجمين بالجداول الفلكية التي تمكنهم من الحصول على خطوط طول الكواكب بدون الحسابات التي يتطلبها استخدام الزيج. وتحقيقاً لهذه الغاية، استخدم أوماتيوس والزرقالي الدورات الكوكبية البابلية التي تسمى «السنوات الهدفية». وبعد إكمال دورة من هذه الدورات، يكون خط طول كوكب ما مماثلاً في التاريخ نفسه من السنة لما كان عليه عند بداية الدورة. ويبدو أيضاً أن إتقان تقاويم دائمة من هذا النوع كان سمة مميزة لعلم الفلك الأندلسي، بخلاف الفلكيين في المشرق، الذين كانوا يحسبون تقاويمهم الفلكية لتصح لسنة واحدة.

أما الأزياج الأخرى التي تأثرت جدّياً بنظريات الزرقالي الفلكية فهي تلك التي ألّفها أبو جعفر أحمد بن يوسف بن يوسف المشهور بابن الكمّاد الذي ذاع صيته مع بداية القرن السادس الهجري/ الثاني عشر الميلادي، وابن الهائم وابن الرقّام.

بيد أنّ أفكار الزرقالي أثرت تأثيراً قوياً في الفلكيين المغربيين من مثل ابن إسحاق التونسي (الذي ذاع صيته مع بداية القرن السابع الهجري/ الثالث عشر الميلادي) وابن البنّا المراكشي. وكان ابن الكمّاد، (على وجه الاحتمال، تلميذاً تلقى العلم مباشرة عن الزرقالي، وقد ألّف أزياجاً ثلاثة تسمى «الكَوْر على الدَّور»، الأمد على الأبد، والمقتبس». ويبدو أن الزيج الثالث من هذه الأزياج (وهو عبارة عن خلاصة للزيجين الآخرين) باقٍ (موجود بالفعل) في الترجمة اللاتينية التي أعدّها جون الدّمبوني من باليرمو عام ١٢٦٢م (وهي تحتوي أيضاً على أجزاء من «الكَور على الدور»). وهذا الزيج ينتظر الدراسة المفصّلة؛ غير أن ابن الكمّاد يبدو أنه قد اتبع نظريات معلمه، على الرغم من أنه أدخل تصحيحات على البارامترات والإجراءات الحسابية. ويبدو أن «المقتبس» هو المصدر الرئيسي للجداول الفلكية التي أُعدت للملك بيتر الخامس ملك أراغون في القرن الرابع عشر الميلادي[٦٣].

---

(٦٢) Millás y Vallicrosa, *Estudios sobre Azarquiel*, pp. 175-234.

انظر أيضاً: M. Boutelle, «The Almanac of Azarquiel,» *Centaurus*, vol. 12 (1967), pp. 12-19.

(٦٣) José María Millás y Vallicrosa, *Las Tablas Astronómicas del Rey Don Pedro el Ceremonioso* (Madrid; Barcelona, 1962).

وقد انتقد ابن الكمّاد انتقاداً شديداً من ابن الهائم الذي أهدى في عام ٦٠١هـ/ ١٢٠٤ ـ ١٢٠٥م كتابه **الزيج الكامل في التعاليم** إلى الخليفة الموحدي أبي عبد اللّه محمد الناصر (٥٩٦هـ/١١٩٩م ـ ٦١٠هـ/١٢١٣م).

وهذا العمل، الموجود في مكتبة بودليان في اكسفورد تحت التصنيف (Ms March, 618) ليس زيجاً معيارياً، وذلك لأنه يحتوي على مجموعة متقنة من المبادىء (تشغل ١٧٣ صفحة) بدون أية جداول عددية. وتُعنى هذه المبادىء بشكل أساسي بالإجراءات الحسابية لحل مسائل فلكية، وتشمل براهين هندسية دقيقة تظهر أن مؤلفها كان رياضياً جيداً، ومطلعاً بشكل تام على علم المثلثات الجديد الذي أدخله ابن معاذ إلى الأندلس. ويشتمل هذا الزيج، الذي يعد مصدراً فلكياً غير مستكشف ومهماً للغاية، على الكثير من المعلومات التاريخية حول العمل الذي قامت به مدرسة طليطلة في القرن الخامس الهجري/الحادي عشر الميلادي. ولكن ابن الهائم، مع كل إخلاصه الواضح لنظريات الزرقالي، أدخل ما اعتبره تحسينات على البارامترات الزرقالية، ويذكر أن هذه التغييرات هي مجرد تغييرات عملية ولا تحمل أية تضمنات نظرية (علمية).

أما آخر الأزياج الطليطلية فهما الزيجان اللذان ألّفهما الفلكي الأندلسي التونسي محمد بن الرقّام الذي أشير إلى أبحاثه في المزاول الشمسية. وهذان الزيجان هما: **الزيج الشامل في تهذيب الكامل** الموجود في مخطوطة في المتحف الكاندلي في استانبول، **والزيج القويم في فنون التعديل والتقويم**، الذي توجد صفحات منه في مخطوط في «Museo Naval» في مدريد. وقد ألف الزيج الأول في تونس في عام ٦٧٩هـ/ ١٢٨٠ ـ ١٢٨١م لغرض تبسيط مبادىء ابن الهائم في **الزيج الكامل**، وقد أضاف إليها الجداول العددية الناقصة وجدّد البارامترات لأجل تحقيق توافق أفضل بين الحساب والمراقبة. وأما **الزيج القويم** فلربما كان تعديلاً للزيج السابق ليتلاءم مع الاحداثيات الجغرافية لغرناطة، ألفه ابن الرقام بعد وصوله إلى المدينة في زمن محمد الثاني (٦٧٢هـ/١٢٧٣م ـ ٧٠٢هـ/١٣٠٢م). ومن المثير للاهتمام أن ابن الرقام لا بد أنه قد قام بتعيين دقيق جداً لخط عرض غرناطة، وذلك أن الجدول الذي يمكن من تعيين رؤية القمر الجديد يذكر صراحة القيمة ١٠' ٣٧°، وهي بالضبط القيمة الحديثة لخط عرض هذه المدينة.

٤ ـ نقد علم الفلك البطلميوسي ومولد الكوزمولوجيا الأندلسية

لقد رأينا أن علم الفلك الأندلسي، مثل علم الفلك الإسلامي بعامة، لم يكن بطلميوسياً على نحو صرف، وإنما أدخل تعديلات مهمة على بارامترات **المجسطي** ونماذجه. ومن الواضح أن هذا القول انطوى على قدر من النقد لبطلميوس بلغ ذروته

بظهور **إصلاح المجسطي** الذي كتبه قُبيل منتصف القرن السادس الهجري/الثاني عشر الميلادي جابر بن أفلح. وتعتبر انتقادات جابر نظرية تماماً في طابعها؛ إذ تشير بشكل أساسي إلى اللااتساقات في **المجسطي** من مثل ترتيب بطلميوس للكواكب (القمر، عطارد، الزهرة، الشمس، المريخ، المشتري، وزحل) الذي يتضمن بالضرورة، كما يوضح جابر، عبور عطارد، والزهرة أمام القرص الشمسي. ولأن هذا العبور لم يُشاهد(٦٤)، فقد استنتج جابر أن عطارد والزهرة يجب أن يدورا فوق الشمس وليس تحتها. وفي مناسبة أخرى، يتجه جابر إلى نقد بطلميوس مستخدماً شكوكه الرياضية. لقد افترض بطلميوس تنصيف الاختلاف المركزي للكواكب العلوية من دون أن يعطي برهاناً على ذلك، وحسب البارامترات الخاصة بها باستخدام عملية متكررة طويلة، كانت نقطة البداية فيها ثلاث مراقبات للتقابلات بين الكوكب والشمس المتوسطة. ولأن جابر اعتبر طريقة بطلميوس على أنها تتسم أيضاً بعيوب منهجية، فقد اقترح طريقة جديدة استخدم فيها زوجين اثنين من التقابلات وتجنب أخطاء بطلميوس، وحصل على نتائج صحيحة من ناحية رياضية. ولسوء الحظ، فإن الشروط التي تطلبها لهذين الزوجين من المتقابلات كانت مما لا يمكن مراقبته في مدة زمنية قصيرة إلى حد لا يكفي ليغير الأوج الكوكبي موقعه بشكل جوهري. وعلى ذلك، يبدو أن جابر كان رياضياً بارعاً، إلا أنه لم يكن يملك الكثير من الحس العملي(٦٥).

ومن ناحية أخرى، شهد القرن السادس الهجري/الثاني عشر الميلادي في الأندلس مولد مدرسة مهمة من الفلاسفة تشمل شخصيات كابن باجة وابن طفيل (قبل ٥٠٤هـ/ ١١١٠م - ٥٨١هـ/ ١١٨٥ م) وابن رشد (٥٢٠هـ/ ١١٢٦م - ٥٩٥هـ/ ١١٩٨م) وموسى بن ميمون، اعتبرت النظام البطلميوسي للعالم على أنه مجرد أداة رياضية قادرة على حساب المواقع الكوكبية بدقة ولكنها عاجزة عن تمثيل البنية الفيزيائية (الطبيعية) للكون، وذلك لأنها من ناحية أساسية استخدمت خطوطاً ونقاطاً هندسية

---

(٦٤) عن الملاحظات المفترضة حول العبور، انظر: Bernard Raphael Goldstein, «Some Medieval Reports of Venus and Mercury Transits,» in: Bernard Raphael Goldstein, *Theory and Observation in Ancient and Medieval Astronomy*, Variorum Reprint; CS 215 (London: Variorum Reprints, 1985), no. XV.

(٦٥) Lorch, «The Astronomy of Jābir Ibn Aflaḥ,» pp. 85-107; Noël M. Swerdlow, «Jābir Ibn Aflaḥ's Interesting Method for Finding the Eccentricities and Direction of the Apsidal Line of a Superior Planet,» in: King and Saliba, eds., *From Deferent to Equant: A Volume of Studies in the History of Science in the Ancient and Medieval Near East in Honor of E. S. Kennedy*, pp. 501-512, and H. Hugonnard-Roche, «La Théorie astronomique selon Jabir Ibn Aflah,» in: *History of Oriental Astronomy*, IAU Colloquium; 91 (Cambridge, 1987), pp. 207-208.

بدلاً من كرات صلبة، ولأنها تعارضت مع فيزياء أرسطو. وقد حاول بطلميوس نفسه أن يتغلب على أول هذه العيوب في فرضياته الكوكبية، وهو عمل تصور فيه وجود حلقات مصمتة بدلاً من الدوائر الرياضية وحاول أن يقدّر حجم الكون(٦٦). وهذه الفرضيات كانت بشكل واضح معروفة في الأندلس قبيل منتصف القرن الرابع الهجري/ العاشر الميلادي، وذلك لأن القاسم بن المطرّف في كتاب **الهيئة** يعطي قائمة بمسافات الكواكب وحجومها مماثلة لما ورد في عمل بطلميوس(٦٧).

ومع ذلك، ظلت فرضيات بطلميوس الكوكبية على تعارض مع فيزياء أرسطو، وبحق مع أي نوع من الفيزياء كان معروفاً في القرن السادس الهجري/ الثاني عشر الميلادي، ولذلك قام ابن باجة وابن طُفيل وابن رشد بعدة محاولات لإقامة نظام كوني (كوزمولوجي) له القدرة الفيزيائية على البقاء. ولا نملك أية معرفة مفصلة تفصيلاً كافياً عن النتائج التي حصل عليها ابن باجة وابن طفيل، أما ابن رشد فقد اعترف بنفسه بإخفاق جهوده التام في هذا الاتجاه(٦٨). ولا نجد إلا في **كتاب في الهيئة** لأبي إسحاق نور الدين (بن) البطروجي(٦٩) (وهو أحد تلاميذ ابن طفيل) الذي ألف على الأرجح بين ٥٨١هـ/ ١١٨٥م و٥٨٨هـ/ ١١٩٢م ظهور نظام كوزمولوجي كامل.

---

(٦٦) Bernard Raphael Goldstein, «The Arabic Version of Ptolemy's Planetary Hypotheses,» *Transactions of the American Philosophical Society* (N.S.), vol. 57, no. 4 (1967).

(٦٧) Fuat Sezgin, *Geschichte des Arabischen Schrifttums*, 8 vols. (Leiden: E. J. Brill, 1967-1982), vol. 6: *Astronomie*, p. 197.

(٦٨) Francis J. Carmody, «The Planetary Theory of Ibn Rushd,» *Osiris*, vol. 10 (1952), pp. 556-586, and A. I. Sabra, «The Andalusian Revolt against Ptolemaic Astronomy: Averroes and al-Biṭrūjī,» in: Everett Mendelsohn, ed., *Transformation and Tradition in the Sciences: Essays in Honor of I. Bernard Cohen* (Cambridge [Cambridgeshire]; New York: Cambridge University Press, 1984), pp. 133-153.

(٦٩) Nūr al-Dīn Abū Isḥāk al-Biṭrūjī: *On the Principles of Astronomy*, an edition of the Arabic and Hebrew versions with translation, analysis, and an Arabic-Hebrew-English glossary by Bernard R. Goldstein, Yale Studies in the History of Science of Medicine; 7, 2 vols. (New Haven, CT: Yale University Press, 1971), and *De motibus celorum*, critical edition of the Latin translation of Michael Scot, edited by Francis J. Carmody (Berkeley, CA: University of California Press, 1952).

وحول التأثير الأوروبي في أفكار البطروجي، انظر: R. S. Avi - Yonah, «Ptolemy vs. al-Biṭrūjī: A Study of Scientific Decision-Making in the Middle Ages,» *Archives internationales d'histoire des sciences*, vol. 35 (1985), pp. 124-147.

ويتصور البطروجي، بما أتيح له من معرفة محدودة بالمتوافر من كتب الفلك[٧٠]، كوناً متماثل التمركز على غرار ما دعا إليه يودوكسوس[٧١]؛ ومستخدماً نماذج هندسية مستمدة في نهاية الأمر من الزرقالي، كما قد بين ذلك غولدشتاين، يزيح البطروجي نواقل بطلميوس وأفلاكه (دوائره) الثانوية إلى منطقة القطب الشمالي لكل كرة كوكبية؛ وبذلك أصبحت كواكبه محافظة على المسافة نفسها من مركز الأرض. لكن على الرغم من أن البطروجي يظهر براعة ما في تصوره لنماذجه، إلا أن نظامه ظل وصفياً تماماً، وفيه الكثير من العيوب واللااتساقات، ولا يمكن بأي حال من الأحوال أن يشكل الأساس لحساب مجموعة من الجداول. وعلى أية حال، فلأن اهتمامه الرئيسي انصبّ على بناء نظام كوزمولوجي متوافق مع المعطيات الفيزيائية، فمن المهم أن نقول كلمات قليلة عن أفكاره الفيزيائية والديناميكية بشكل رئيسي. لقد كان كل من ابن رشد والبطروجي مهتمين بمسألة تبرير كيف يمكن لمحرك أولٍ منفرد أن ينقل الحركات في اتجاهين متعاكسين: الحركات اليومية من الشرق إلى الغرب (بسبب دوران الأرض) وحركات خط الطول من الغرب إلى الشرق. ولتفسير ذلك، استخدم البطروجي أفكاراً مأخوذة من الديناميكا الأفلاطونية المحدَثة وليس من الديناميكا الأرسطية. فالدوران اليومي ينتقل من المحرك الأول إلى الكرات الكوكبية، على الرغم من أن المحرك الأول منفصل عنها، وهذا النقل يُفَسَّر عن طريق الإشارة إلى نظرية «الدفع» في الأفلاطونية المحدَثة التي تنص مثلاً على أنه عندما يرمي رامٍ سهماً فإنه يُحَمِّل المقذوفة بقدر من القوة (الدفع) يسمح للسهم بالحركة حتى لوَ كان منفصلاً عن المحرك (الرامي والقوس). ويفقد السهم بالتدريج دفعه، ويتضمن ذلك إبطاءً لحركته حتى يقف ويسقط إلى الأرض. وهذا الإبطاء يؤثر أيضاً في الكرات الكوكبية نتيجة لبعدها عن المحرك، ولهذا السبب بالذات نجد أن الكرة النجمية هي الأسرع يليها بترتيب تنازلي في السرعة كرات زحل، المشتري، المريخ، وهكذا حتى القمر. أما حركات خط الطول من الغرب إلى الشرق للنجوم (مبادرة الاعتدالين) وللكواكب فَتُحلَّل على أنها تأخير (تقصير) يناظر هذا النقصان في السرعة. فالتقصير (خط الطول) يكون لذلك أكبر ما يمكن للقمر وأقل ما يمكن لكرة النجوم الثابتة. ويضيف البطروجي إلى ذلك أن كل كرة كوكبية تحس برغبة (شوق) لتقليد (أو التشبه بـ) حركة الكرة التي تليها مباشرة وتحاول أن تبلغ كمال الحركة المنقولة إليها من المحرك الأول.

---

(٧٠) المصادر التي يقتبس منها هي: المجسطي، كتاب الزرقالي المفقود حول الارتجاج وكتاب جابر الإصلاح. وربما يكون قد اطلع على كتاب ثيون بعنوان: *Commentary of the Almagest*.

(٧١) انـظـر: Edward Stewart Kennedy, in: *Speculum*, vol. 29 (1954), pp. 246-251, and his note *Alpetragiu's Astronomy* in: *Journal for the History of Astronomy*, vol. 4 (1973), pp. 134-136.

وهذا الشوق (وهو فكرة من أفكار الأفلاطونية المحدثة) يعوّض عن التقصير، ويطابقه البطروجي مع الحركة الشاذة لكل كوكب في فلك تدويره (الدائرة الثانوية). والنتيجة، بناء على ذلك، هي ما سيتوقعه المرء: إخفاق تام في تفسير العالم الطبيعي يُعزى بشكل رئيسي إلى عدم كفاية الأفكار الفيزيائية المتوافرة. وعلى الرغم من ميل البطروجي لتاريخ الفلسفة، إلا أن علم الفلك لا يصمد للمقارنة مع التطورات العظيمة للزرقالي ومدرسته الذي بلغ بفضله علم الفلك في الأندلس أعلى مستوى له.

ولربما يكون من السابق لأوانه أن نحاول الوصول إلى نوع من الاستنتاجات من هذا المسح الموجز لتطور العلوم الدقيقة في الأندلس. وعلى أية حال فأودّ أن أذكر بأن معرفتنا لهذا الموضوع قد تغيرت تغيراً بالغاً في السنوات العشرين الماضية. فحتى مدة قريبة نوعاً ما كان ينبغي علينا أن نقول إنه لم يكن ثمة ما يمكن تسميته بالرياضيات الأندلسية، ولكن، استناداً إلى الأبحاث التي تمت حول الملك المؤتمن وابن معاذ الجياني، فإن هذا القول لم يعد قولاً صائباً. ويظهر ابن معاذ أصيلاً في دراساته لمفهوم النسبة عند إقليدس؛ ولو بدا أن أبحاثه في علم المثلثات استمدت بشكل أساسي من تمثل سليم للمصادر الشرقية التي لم تكن معروفة إلى حد كبير في بلدان المغرب الإسلامي، فإن جهده في هذا المجال، على الرغم من ذلك، كان على الأرجح مهماً للغاية لتطوير هذا الموضوع في المغرب وفي أوروبا اللاتينية. وأما بالنسبة إلى المؤتمن، فإن الوقت ما يزال مبكراً للحكم عليه؛ بيد أن أبحاث هوخندك تشير بوضوح إلى أصالته. وعلى أية حال، فهاتان الشخصيتان شاذتان، وذلك أن الرياضيات الأندلسية لا يبدو أنها قد اكتسبت الأهمية والاستمرارية (الخاصة) اللتين كانتا لمثيلتها المشرقية. وإذا كان علينا بالفعل أن نغير من مواقفنا في المستقبل، فإن ذلك سيستلزم على الأرجح اكتشاف مخطوطات جديدة مثل استكمال المؤتمن.

ويختلف الوضع تماماً عندما نأخذ في الاعتبار تاريخ الفلك في الأندلس. ونلمس هنا اتصالاً واضحاً في الدراسات الفلكية من القرن الرابع الهجري/ العاشر الميلادي وحتى القرن الثامن الهجري/ الرابع عشر الميلادي على الأقل، ونجد أيضاً شخصية رئيسية: الفلكي الطليطلي المشهور الزرقالي الذي تسيطر أفكاره الفلكية ومسالكه البحثية على تطور الموضوع لمدة تزيد على قرون ثلاثة سواء في الأندلس أو في المغرب. فحتى القرن الخامس الهجري/ الحادي عشر الميلادي ظل الأندلس فرعاً للمشرق الإسلامي في علم الفلك. وأما حقيقة أن التقليد الهندي في سندهند الخوارزمي كان ذا تأثير قوي في وقت أصبح فيه المشرق مُبطلاً، فإنها لم تفعل إلا القليل لرفع شهرة البلد في هذا المجال. ولكن وصول الزرقالي غيّر من الوضع تماماً، من ناحية أنه أسهم في تطوير نوع جديد من الفلك الأندلسي يتميز بمزيج غريب من العناصر الهندية (السندهند)، والعناصر اليونانية (بطلميوس) والعناصر الإسلامية (البتّاني)، فأضاف إليها عدداً من الأفكار الجديدة (الارتعاش، حركة الأوج الشمسي،

النموذج الشمسي باختلاف مركزي متغير، وتصحيح النموذج القمري البطلميوسي) التي كان لها تأثير كبير للغاية في كل من المغرب وأوروبا اللاتينية وأحياناً حتى في المشرق. وإلى جانب ذلك يجب أن نضيف تصميم أجهزة حسابية جديدة (الاكويتوريوم والأسطرلاب الكوني) واسترداد التقاويم الدائمة وظهور كوزمولوجيا جديدة تحاول بناء نظام فلكي جديد متوافق مع نوع من الفيزياء كان نتيجة مزيج غريب من العناصر الأرسطية والعناصر الأفلاطونية المحدّثة. إن الصورة في مجملها تبدو أصيلة على نحو رفيع داخل الإطار العام لعلم الفلك الإسلامي.

المراجع

Comes, Merce, Honorino Mielgo and Julio Samsó (eds.). *«Ochava Espera» y «Astrofísica»: Textos y estudios sobre las fuentes árabes de la Astronomía de Alfonso X*. Barcelona: Universidad de Barcelona, Instituto «Millás Vallicrosa» de Historia de la Ciencia Arabe, 1990.

Comes, Merce, Roser Puig and Julio Samsó (eds.). *De Astronomía Alphonsi Regis*. Barcelona: Universidad de Barcelona, Instituto «Millás Vallicrosa» de Historia de la Ciencia Arabe, 1987.

Kennedy, Edward Stewart. *A Survey of Islamic Astronomical Tables*. Philadelphia: American Philosophical Society, 1956. (Transactions of the American Philosophical Society; new ser., v. 46, pt. 2)

—— [et al.]. *Studies in the Islamic Exact Sciences*. Beirut: American University of Beirut, ©1983.

King, David A. *Islamic Astronomical Instruments*. London: Variorum Reprints, 1986.

Millás y Vallicrosa, José María. *Estudios sobre Azarquiel*. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Instituto «Miguel Asín», Escuelas de Estudios Arabes de Madrid y Granada, 1943-1950.

——. *Estudios sobre historia de la ciencia española*. Barcelona, 1949.

——. *Nuevos estudios sobre historia de la ciencia española*. Barcelona: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1960.

Samsó, Julio. *Las ciencias de los Antiguos en al-Andalus*. Madrid: Editorial MAPFRE, ©1992. (Colecciones MAPFRE; 1492)

Vernet Gines, Juan. *La Ciencia en al-Andalus*. Sevilla: Editoriales Andaluzas Unidas, [1986?]. (Biblioteca de Cultura Andaluza. Ciencia)

——. *La Cultura hispanoárabe en Oriente y Occidente*. Barcelona: Ariel, c1978. (Ariel historia; 14)

- French translation: *Ce que la culture doit aux Arabes d'Espagne*. Paris, 1985.

- German translation: *Die Spanische-Arabische Kultur im Orient und Okzident*. Zurich; Munich, 1984.

——. *De 'Abd al-Raḥmān I a Isabel II: Recopilacion de estudios dispersos sobre historia de la ciencia y de la cultura española ofrecida al autor por sus discipulos con ocasión de su LVX aniversario*. Barcelona: Instituto «Millás Vallicrosa» de Historia de la Ciencia Arabe, Universidad de Barcelona, Promociones y Publicaciones Universitarias, 1989.

——. *Estudios sobre historia de la ciencia medieval*. Barcelona: Universidad, Facultad de Filología; Bellaterra: Universidad Autónoma de Barcelona, Facultad de Filosofía y Letras, 1979.

—— (ed.). *Estudios sobre historia de la ciencia árabe*. Barcelona: Instituto de Filología, Institución «Milá y Fontanals», Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1980.

——. *Textos y estudios sobre astronomía española en el siglo XIII*. Barcelona: Facultad de Filosofía y Letras, Universidad Autónoma de Barcelona, 1981.

——. *Nuevos estudios sobre astronomía española en el siglo de Alfonso X*. Barcelona: Instituto de Filología, Institución «Milá y Fontanals», Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1983.

التكنولوجيا الهيدروليّة في الاندلس

توماس ف. غليك(*)

مقدّمة

على الرّغم من أن الملاحظاتِ التّالية تتعلّق - في المقام الأوّل - بالتّقنيّات الهيْدروليّة، ولا سيّما تلك المتصّلة بأنظمة الرّي، والزراعة المروية وتلك «التكنولوجيا» التي تشتمل على العناصر المؤسسيّة والآليّة سواء بسواء، إلا أنّها كذلك موجّهة نحو قضايا أوسع نطاقاً عن مكانة التكنولوجيا داخلَ الثّقافة الاسلاميّة وفي التأريخ الرسمي لتلك الثّقافة.

أولا: زراعة الرّي و«الثّورة الخضراء» عند العرب

مع أنّ الرّومان استخدموا الرّي في إسبانيا، إلا أنّ الزّراعة الجافّة (البعل) كانت أساس الزّراعة عند الرّومان، وكان التّزويد الاصطناعيّ للماء تكميليّاً. إنّ أعمال الرّومان الهيْدروليّةَ المعتبرة [التي أعجب بها العربُ بعد ذلك لكونها معالمِ لبراعة هندسيّة للقدماء (الأوّل)] مثلَ قناةِ شقوبية (Segovia)، كانت قد صممت لتزويد النّاس بمياه الشّرب فقط، وليس لغايات الزّراعة، على الرّغم من أنّ سدوداً محدّدة للماء في اكسترامادورا (Extremadura) ربّما تكون في الواقع قد خزّنت الماء للاستعمال الزراعي. على أيّ حال، فإنّ المسلمين لا بدّ أنهم وجدوا أنّ كثيراً من منشآت الرّي القديمة قد دفن تحت سطح التربة. ومن ذلك، من غير شك، أراضي

(*) توماس ف. غليك (Thomas F. Glick): أستاذ التاريخ والجغرافيا في جامعة بوسطن. اهتم بالكتابة عن انتشار التقانة الإسلامية في اسبانيا المسيحية.

قام بترجمة هذا الفصل صلاح جرار، وراجعها همام غصيب.

الرّي (huerta) البلنسيّة (Valencian) التي تعرّضت إلى كارثة بشريّة في أعقاب الاضطراب السّياسيّ الذي وقع في القرن الثالث الميلادي.

لذلك فإنّ السكّان المسلمين الذين استوطنوا تلك المناطق، سواء أكانوا عرباً أم بربراً، قد اقتبسوا أو وسّعوا استخدام القنواتِ الموجودة من قبل، أو أنهم ركّبوها من جديد، متّخذين من جهودهم أساساً لتطبيقات اكتسبوها من الشرق الأدنى أو شمال إفريقيا. لكنّ الظروف التي نشأت فيها زراعة الري كانت خاصةً بظروف الفتح العربيّ والواقع الذي فرضه. وقد أتاحت فتوحاتُ القرن الثاني الهجري/الثامن الميلادي حركة هجرة ضخمة للمحصولات الزراعية من الشرق إلى الغرب، وبخاصة تلك التي تنمو في الهند تحت ظروف الرّياح المؤسميّة والتي لا يمكن أن تنمو من دون ريّ في عالم حوض البحر الأبيض المتوسّط الذي يتّصف بجفاف الصيف. ومن أبرز هذه المحصولات، حَسْبَ أهمّيّتِها الاقتصادية، الأرُزّ وقصب السكّر والفواكه كالبرتقال واللّيمون والمَوْز والبطّيخ[1]. ولهذا فإنّنا نواجه انتشاراً لمركّب غنيّ يشتمل على المحاصيل المرويّة، غالباً من أصل هنديّ؛ وتعاليم المعرفة الزراعيّة والفلاحة الهنديّة الخاصة بكيفية زراعة المحاصيل؛ والمعرفة النّظريّة والتّطبيقيّة للرّي المطلوبة لاستنباتها في حوض البحر المتوسّط. وكان ميدان الرّي الخاص بالزّراعة الجديدة نفسه مزيجاً مركّباً من التكنولوجيا (في شكل الملحقات الهيْدروليّة المطلوبة لتحويل المياه أو توصيلها أو ضخها لغايات الرّي)، والمؤسّسات (اتخاذ الترتيبات الضّروريّة لتوزيع المياه بين فئات المزارعين، بما في ذلك مفاهيم الحقوق المائيّة ومبادىء تحديد الحصص ونظام المقاييس وآليّات الإدارة والقضاء في النّزاعات والمراقبة الاجتماعيّة لتقسيم المياه). إنّ الأعراف والقواعد التشريعية التي تنظم بموجبها الزّراعة الهيْدروليّة لتشكّل ـ وهذا ما أودّ أن أؤكده ـ تكنولوجيا بحد ذاتها؛ لأنه لولاها، لما أمكن تشغيل المنشآت الفيزيائية والآلية للريّ ووضعها موضع التنفيذ.

ثانياً: مصادر الدّراسة عن الرّي في الأندلس

نظراً لندرة التّوثيق الذي يتناول الهيْدروليّات بصورة مباشرة، فإنّ دراسةَ الرّي الأندلسيّ تتطلّبُ مزيجاً من التّقنيّات وطرق التناول. إنّ بعضَ الملحقاتِ الهيْدروليّة، مثل القنوات والنّواعير، قد تمّ تناولها بالبحث في أطروحات تقنيّة؛ ولهذا فإنّ لدينا بعض المعلومات حول كيفية تركيبها بالفعل. ومثلُ هذه الأوصاف يمكنُ تفحُّصها في

(١) انظر: Andrew M. Watson: *Agricultural Innovation in the Early Islamic World* (Cambridge, UK: Cambridge University Press, 1983), and «The Arab Agricultural Revolution and Its Diffusion, 700-1100,» *Journal of Economic History*, vol. 34 (1974), pp. 8-35.

ضوء الدّلائل الأثريّة والمعلومات الأنثروبولوجيّة الوصفيّة الحديثة التي يجب أن تعد مصدراً صحيحاً للمعلومات في ضوء المحافظة على الممارسات الزّراعيّة ومقاومتها للتّغيير في المجتمعات التّقليديّة. إنّ أسماء الأماكن تقدّم أيضاً دليلاً متمماً على توزيع المنشآت الهيْدروليّة، مثل السّدود والقنوات؛ كما أنّها تقدّم بعضَ الدّليل على تحديد تاريخها، كما هو الحال في المصطلحات العربيّة المنتشرة التي ما زالت تُطلق على التّقنيّات وأساليب الزّراعة في إسبانيا إلى الآن. أمّا في ما يتّصل بمؤسّسات توْزيع المياه، فإنّ الوثائقَ العربيّةَ القليلةَ التي تسبق الغزو المسيحيّ والتي تمّ اكتشافها[٢]، تكشف عن معلومات كافية تؤيّد الدّلائلَ الوثائقيّةَ الهائلة لأنظمة الرّي الإسلاميّ التي استمرّت إبّان الحقبة المسيحيّة. وعلى العموم، فإنّه حيثما صادف المسيحيّون أنظمةَ ريّ فعّالة فإنه كان يؤمر بأنّ يستمرّ تشغيلها «تماماً كما كانت تشغّل في أيام العرب». وثمة نوْعان من الوثائق أثبتا أنّهما غنيّان في تقديم معلومات حول النّظم الإسلاميّة السابقة. الأوّل: كتب ديوانِ الخطط (سجلّ حصص الغزاة من الأراضي المفتوحة، (repartimiento) أو تقسيم الأراضي، التي تسجّل التضاريس البشريّة للأندلس (مع أنّها ليست من دون تشويهٍ أو تحريف) كما وجدها المسيحيّون[٣]. والثّاني: سجلاّت الأملاك للأوقاف الدّينيّة (الأحباس «habices»)، والوثائق المتّصلة بها ـ الترجمات الإسبانيّة للسجلات العربية للأراضي في غرناطة ـ التي يمكن على أساسها إعادة بناء مؤسّسات الرّي في غرناطة النصرية، على الأقلّ جُزئياً[٤]. وأخيراً، فإنّ الدّراسة

---

(٢) انظر في ما يلي الهامشين رقمي (٤) و(١٩). إن معظم الوثائق الخاصة بفترة ما قبل الفتح ترجع إلى غرناطة بني نصر، وبالتالي فهي متأخرة.

(٣) انظر مثلاً سجلات الأراضي لمدينة بلنسية ومدينة مرسية: M. D. Cananes and R. Ferrer Navarro, *Repartiment de València*, 2 vols. (Saragossa, 1979); and *Repartimiento de Murcia*, edición preparado por Juan Torres Fontes, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Escuela de Estudios Medievales, Textos; vol. 31 (Madrid, 1960).

أمّا نصوص سجلات ميورقة فموجودة بالصيغ اللاتينية والقطالانية والعربية. انظر:

Angel Poveda, «Toponimia árabe-musulmana de Mayurqa,» *Awrāq*, vol. 3 (1980), pp. 75-101.

انظر أيضاً دراسات بوفيدا عن أسماء الأماكن المتعلقة بالمياه في ميورقة: Angel Poveda, «Aigües i corrents d'aigua a la toponimia de Mayurqa segons el *Llibre del repartiment*,» *Butlleti de la Societat d'Onomàstica*, vol. 10 (1982).

(٤) حول فائدة كتب الأوقاف «Libros de Habices» في إزالة الغموض حول أنظمة الري الأندلسية، انظر: Juan Martínez Ruiz, «Terminología árabe del riego en el antiguo reino de Granada (siglos XV-XVII), según los libros de habices,» paper presented at: *El Agua en zonas áridas: Arqueología e historia: Actas del I Coloquio de Historia y Medio Físico, Almería, 14-15-16 de deciembre de 1989*, 2 vols. (Almería: Instituto de Estudios Almerienses de la Diputación de Almería, [1989-]), vol. 2, pp. 143-165.

المقارنة بين أنظمة الرّي الإسلاميّ في الماضي والحاضر، في كلّ من سورية واليمن (هاتين المنطقتينْ من الشرق الإسلاميّ اللتينْ كان تأثيرُهما بارزاً في الرّي الأندلسيّ) وفي شمال إفريقيا، من المتوقّع أن تكشفَ عن مؤشّرات مهمّة عن الأصل الحضاريّ للرّي في الأندلس.

في السنوات العشر الماضية، أي في الثمانينيات من القرن العشرين تضافرت مجموعة من الظّروف المتزامنة لتحفز فيضاً من دراسات تاريخيّة جديدة عن زراعة الرّي في إسبانيا، كثير منها تركز على الفترة الإسلاميّة والإسهام الإسلاميّ[٥]. ومن هذه الحوافز، يمكن أن أذكر:

١ ـ نظام الحكم الذّاتيّ (Régimen de autonomías) الذي حفّز وموّل عدداً كبيراً من الدراسات ذات النّوعيّة العالية عن التاريخ المحليّ.

٢ ـ تلاشي الإجماع القديم للقروسطيّة الإسبانيّة، التي ركّزت على زراعة الحبوب كأساس للزراعة.

٣ ـ انتعاش علم آثارِ العصور الوسطى الذي ولّد عدداً كبيراً من الفرضيّات الجديدة عن التنظيم الاجتماعي في الأندلس، بما في ذلك بعض الأفكار المثيرة حول الزّراعة الهيْدروليّة[٦].

وهنا سأقصر مناقشتي على دراسة أثريّة واحدة، لأنها تبسط القوى والقيود ـ على حدّ سواء ـ لهذا الضرب من الدراسات. منذ مدة قصيرة بدأ كارل بوتزر (Karl Butzer) وجوان ماتيو (Joan Mateu) ومجموعة من علماء الآثار والمتخصّصين بالقرون الوسطى يدرسون عدداً من المواقع المروية في إقليم قسطليون (Castellón) من أجل دراسة الأصل والأنماط الحضارية والتّاريخيّة للرّي المتتابع في النظم الحقليّة الرّومانيّة والإسلاميّة والمسيحيّة. وكان من نتائج دراساتهم أنّ الفتح الإسلاميّ «لم يغيّر بشكل

(٥) انظر: Thomas F. Glick, «Historia del regadío y las técnicas hidráulicas en la España medieval y moderna: Bibliografía comentada,» *Chronica Nova* (Granada) (in Press).

(٦) معظم النظريات المثيرة للاهتمام صدرت عن ميغيل بارثيلو ومجموعته. انظر: Miquel Barceló, «El Diseño de espacios irrigados en al-Andalus: Un enunciado de principios generales,» paper presented at: *El Agua en zonas áridas: Arqueología e historia: Actas del I Coloquio de Historia y Medio Físico, Almería, 14-15-16 de deciembre de 1989,* vol. 1, pp. xiii-l, and Ramón Martí, «Hacia una arqueología hidráulica; la génesis del molino feudal en Cataluña,» in: Miquel Barceló, Helena Kirchner and Joseph M. Lluro, *Arqueología medieval en las afueras del «medievalismo»,* Crítica/Historia medieval (Barcelona: Editorial Crítica, ©1988), pp. 165-194.

جذريّ المدى الذي كان متيّسراً للمحاصيل والتّكنولوجيا»؛ وأنّه، بسبب تهجير السكّان ونمط ترك الزّراعة في أزمنة الحكم الإمبراطوري المتأخرة، «فإن العصر الإسلاميّ ذا التكثيف المتجّدد والإنتاجيّة المُحَسّنة يكتسب شهرة غيْرَ مستحقّة بسبب هذا الانحدار المأساويّ في المطلق»(٧).

إنّ استنتاجاً كهذا (عن الشّهرة «غيْر المستحقّة») يُقدّم لنا حُكماً تقييمياً يشوّه معنى التّغيّر الثّقافيّ، ويتطلّب استطراداً تأريخيّاً موجزاً.

فقد اعتقد الإسبان المتخصّصون بالدّراسات العربيّة ودراسات القرون الوسطى، من جيل ميغيل آسين بالاثيوس (Miguel Asín Palacios) وكلوديو سانشيز ألبورنوز (Claudio Sánchez Albornoz)، بأنّ الفتحَ الإسلاميّ أضاف فقط بريقاً ثقافياً سطحياً لسكّان البلاد الأصليين الذين استمروا في تمثّل سمات الشخصية والثّقافة «الإسبانيّة». وهذا رأي «قوميّ إسبانيّ» رُفع إلى مرتبة العقائدية القومية تحت حكم فرانكو، الذي اعتنق تأريخ سانشيز ألبورنوز، الجمهوري المنفي، رغم أنه يشجب موقفه السياسي. هذا الرأي، الذي أسمّيه «القومية الإسبانيّة» (pan-Hispanism)، يُعرف حالياً في لغة المؤرّخين «بالاستمراريّة» (continuism). وفي أعقاب أميريكو كاسترو (Américo Castro)، الذي اعتقد بأن ثمّة مُنْعَطَفاً ثقافيّاً اجتماعيّاً حادّاً قد نجم عن الفتح العربيّ، ناقش كثير من المؤرخين من أبناء الجيل الحاضر، وكلّ الإسبان الأصغر سنّاً والمتخصّصين بدراسة القرون الوسطى، بأنّ تثاقُفَ المولّدين (أي التّبادلَ الثقافيّ بينهم) كان كاملاً، وأنّ ثقافتَهم يجب أن تُدعى «أندلسيّة»... تفضيلاً على بعض التّسمياتِ المضلِّلة المركّبة مثل «إسبانيّة/ عربيّة» (Hispano-Arab). في أعقاب ما طرحه السيّد أمريكو، فإنّنا نعتقد أنّ ما هو «إسبانيّ» (Hispanic) لا يمكن أن يكون «عربيّاً»، والعكس بالعكس(٨). لكنّ الهجومَ النّاجح على القوميّة الإسبانيّة قد أفرزَ نوعاً جديداً

---

(٧) Karl W. Butzer [et al.], «Irrigation Agroecosystems in Eastern Spain: Roman or Islamic Origins?» *Annals of the Association of American Geographers*, vol. 75 (1985), p. 482.

حيث يُعَرِّف النظام الزراعي البيئي (agroecosystem) بأنه «رُزَم مجرّبة» بنجاح من التكنولوجيا، والأشياء المألوفة، والاستراتيجيات التنظيمية» (ص ٤٧٩). وفي الرأي المبسوط هنا، فإنني أعتبر تكنولوجيا الري أنها تشمل كلاً من المحاصيل المزروعة بعينها والاستراتيجيات الخاصة بإدارة النظام الهيْدرولي.

(٨) لقد ناقشتُ التشعبات الانثروبولوجية للمناظرة بين كاسترو وسانشيز ألبورنوز في: Thomas F. Glick: «Acculturation as an Explanatory Concept in Spanish History,» *Comparative Studies in Society and History*, vol. 11 (1969), pp. 136-154 (with Oriol Pi-Sunyer); «The Ethnic Systems of Premodern Spain,» *Comparative Studies in Sociology*, vol. 1 (1978), pp. 157-171, and «Américo Castro: La Historia como antropología cultural,» *Anthropos* (Barcelona), nos. 21-22 (January-February 1983), pp. 84-91.

من التصلب الذي يؤدّي إلى العدول عن إعادة النّظر في الاستمرارية المؤسسية بين إسبانيا الرومانية وإسبانية الإسلاميّة؛ لأنّ أيّ إشارة إلى «البقايا الرّومانيّة» سوف توصم بالاستمرارية. وهذا يجعل جيلاً جديداً من علماء الآثار المختصين بالقرون الوسطى معلقين دون استقرار على قرار حاسم لأنهم لا يملكون بنية نظرية قادرة على إعطاء الدليل على أنظمة الرّي أو على الفخّار، للاستشهاد بالمثالين الأكثر بروزاً في سياق تعليليّ قابلٍ للتّطبيق.

ولهذا، فإنّ النّتائجَ التي توصّلَ إليها بوتزر يجب أن يحسب لها حساب. ومع ذلك فإنّني أتحدّى الفكرةَ القائلة بأنّ العرب قد اكتسبوا (وربما البربر) «شهرةً غير مستحَقة» في إطار تجديد قاعدة الزّراعة في شبه جزيرة الأندلس. فمثل هذا الرّأي ينطوي على مخاطرة إحياء الإشاعة القديمة القائلة بأنّ الحضارةَ العربيّة، بسبب عبقريّتها في التّأليف بين العناصر الثّقافيّة المتفرّقة، كانت بطريقة أو بأخرى تفتقر إلى الأصالة؛ وكأنّ التّأليف بين العناصر ليس إنجازاً ثقافياً خلاقاً! إنّ رأيَنا هو العكس تماماً: فالتّشاكل بين الزّراعة الهنديّة، والتّقنيّات الهيْدروليّة الرّومانيّة والفارسيّة، والنّظام القانوني لتوزيع المياه الذي يتضمن عناصر من النماذج البدوية العربية والبربرية والتشريع الإسلامي والأعراف الرومانيّة السائدة في الريف (مزيج معقّد يحتاج إلى التفكيك) شكّل صورة مختلفة تماماً عن أنظمة الرّي الرومانية المتقدّمة سواء في مجال استخدام المياه أو في أسس توزيعها، هذا فضلاً عن نوع الاقتصاد الذي يوحّد ذلك كّله.

وعلى الرغم من التقيّد بهذه القضايا، إلا أننا نستطيع القول بأن ميزة دراسة بوتزر أنها تزوّدنا بنموذج لدراسة مثل هذه النظم من خلال إخضاعها للتحليل.

إنّ النظام السائد على نطاق واسع في الأراضي الغرينية قد أسسه المسلمون وأقاموه على أنقاض شبكات الرّي الرومانيّة. كما أنّ نظام الميسو (ريّ القرى الذي يعتمد على مياه الينابيع) ونظام الميكرو (الذي يعتمد على الصهاريج أو على الأحواض والنواعير) لكّل منهما أصوله المختلفة.

إنّ شبكات الميسو (Meso) والميكرو (Micro) في الجبال المتجاورة لم تكن مركّبة فوق إنشاءات الرّي التي كانت مقامة قبل العهد الإسلامي، بل إنّها تمثّل امتداداً مهمّاً للرّي في بيئة جديدة، وبشكل خاص خلال النصف الثاني من عصر الانتعاش الاقتصادي (في القرنين الحادي عشر والثاني عشر)، ومن المحتمل أنّها كانت من عمل سكّان البلاد الأصليين الذين تعّرض أجدادهم للتأثير الثقافي الإسلامي وصاروا مسلمين يتكلمون العربية[٩].

(٩) Butzer [et al.], Ibid., p. 499.

إنّ التعسّف في البحث عن الأصول وتحديدها مع ما يوافقه من أحكام على الجوانب الثقافية، يفسد النتائج المتميزة لهذه الدراسة (مع أنّها تصف الزراعة في شرق إسبانيا فقط)[١٠].

ثالثاً: أنظمة الرّي الكبيرة

يزوّدنا السّهل الغرينيّ الجنوبيّ لنهر الميخارس (Mijares) بأفضل شاهدٍ أثريّ. كما أنّ القطاع الغربيّ الأقصى، القاحل في الوقت الحاضر، فيه بقايا عدّة قنواتٍ رومانيّة. أمّا القطاع الأوسط فيُروى بقنواتٍ أنشأها المستوطنون المسيحيّون في السبعينيّات من القرن الثّالث عشر الميلادي. وأمّا الثلث الشرقي من السهل فهو غنيّ بأسماء الأماكن العربيّة، وكان بؤرة الاستيطان الإسلامي؛ إذ وصفه المؤرخ الإدريسي بأنه منطقة مزدهرة وكثيرةُ المياه[١١]. وعلى الرغم من أن بوتزر يعتقد أن أسماء المواقع الجغرافية العربية قد بالغت الدراسات في اعتبارها معالم ثقافية[١٢]، إلا أنّ مثلَ هذه الدّراسات تؤدّي إلى نتائج لا تختلف كثيراً عن عمليّة المسح الأثريّ التي أُجريت على منطقة بوريانا (Burriana)، أهمّ موطن غنيّ بالمياه كان يقطنه المسلمون؛ فالأدلة المستمدة من أسماء الأماكن تؤدّي إلى نتائجَ مماثلة.

أمّا في أقصى الجنوب، في منطقة لورقة (Lorca)، فيجد روبرت بوكلنغتون (Robert Pocklington) أنّ ما نسبته ٦٨ بالمئة من القنوات يحمل أسماء يرجع تاريخها إلى ما قبل الفتح الإسلامي؛ بينما توجد تلك التي تحمل أسماء عربيّةً على الحدّ الخارجيّ من المنطقة، وتمثّل تمديداتٍ بناها المسلمون على نظام يعود إلى زمن سابق. من ناحية أخرى، فإنّ ما نسبته ٢٢ بالمئة فقط من القنوات في منطقة مرسيّة (Murcia) تحمل أسماء يعود تاريخها إلى ما قبل الفتح الإسلامي. وتشكّل تلك القنوات التي تحمل أسماء عربيّة شبكة متماسكة؛ بينما تظهر تلك التي تحمل أسماء من قبل الفتح

(١٠) حول هذا الرأي انظر تعليقات: Miquel Barceló, «La Questió de l'hidraulisme andalusi,» in: Miquel Barceló, Maria Antonia Carbonero and Ramón Martí, *Les Aigües cercades (Els qanat(s) de l'illa de Mallorca)* (Palma de Mallorca: Institut d'Estudis Balearics, 1986), pp. 9-36.

(١١) Butzer [et al.], Ibid., p. 487, and André Bazzana et Pierre Guichard, «Irrigation et société dans l'Espagne orientale au Moyen Age,» dans: J. Metral et Paul Sanlaville, eds., *L'Homme et l'eau en Méditerranée et au Proche-Orient*, travaux de la maison de l'orient; no. 2 etc., 4 vols. (Lyon: Maison de l'orient; Presses universitaires de Lyon, 1981-1987), p. 138.

(١٢) Butzer [et al.], Ibid., p. 480.

العربي نمطاً متناثراً (١٣). من ذلك نستنتجُ أنّ تكثيف نظام الرّي الذي بناه المسلمون مَحَقَ شبكة القنوات الأقلّ شأناً بكثير التي صادفوها هناك. وفي هذه الحالات، فإنّ الشواهد والأدلّة المتعلّقة بالآثار وأسماء المواقع الجغرافيّة تؤدّي إلى نتائج قابلة للمقارنة: فالمسلمون استولوا على رقعة من الأرض كانت تروى باعتدال (علماً بأنّ أراضي الرّي في لورقة أصغرُ بكثير من تلك في مرسية)، وأعادوا بناء أنظمة الرّي ووسّعوها؛ كما أنّهم، إلى الحَدّ الذي كان فيه المستوطنون العرب و/أو البربر جماعاتٍ قَبَلية، أعادوا تنظيم إجراءات التوزيع والإدارة وفقاً للقواعد القبلية (وهذه نقطة أساسيّة لم يشر إليها المؤلّفون السّابقو الذّكر).

إنّ أراضي الرّي في مقاطعة بلنسية تمثّل صورة مشابهة للصورة السّابقة الذّكر؛ إذ ليس هناك صورة واضحة عن الحَدّ الذي استخدم فيه الرّومان أنظمةً للرّي(١٤). وعلى الرّغم من أنّ الحفريّات الأثريّة كشفت عن مَصَدّات للقنوات مبنيّةٍ من السّيراميك حُدّدت هويّتها بوضوح بأنّها رومانيّة، فالاستخدام المتواصل لأراضي الرّي منذ القرن الرابع الهجريّ/العاشر الميلاديّ على الاقل، أدّى إلى طمس الآثار السّابقة أو جعلها صعبة الوصول. ومن الجدير بالذكر أنّ من بين القنوات الرّئيسيّة وفروعها، النّصف تقريباً يحملُ أسماء عربيّة، بما في ذلك قناةُ مِسْلاتا (Mislata) (منزل عَطَاء) وفافارا (Favara) (هوارة - وهي قبيلة من قبائل البربر) وراسكانيا (Rascanya) (وتعني

---

(١٣) Robert Pocklington, «Acequias árabes y pre-árabes en Murcia y Lorca: Aportación toponímica a la historia del regadío,» paper presented at: *Xè Colloqui General de la Societat d'Onomàstica: 1er d'Onomàstica Valenciana* (Valencia, 1986), pp. 462-473.

وعلى الرغم من اعتقادي بأن أسماء المواقع الجغرافية لها قيمة أثرية، إلا أنني لا أظن أن دليلاً كهذا يسوّغ التعميمات الساذجة التي تفسد دراسة بوكلنغتون المهمة. فهو يقول إن الماء كان يباع في لورقة بسبب الطبيعة «الرأسمالية» للمجتمع الروماني (القوطيّ الغربي) (ص ٤٦٨). وانظر أيضاً تعقيب بارثيلو على هذه المقالة في: Barceló, «La Questió de l'hidraulisme andalusi,» p. 14.

(١٤) يُنْكِرُ المعارضون للاستمرارية (anti-continuists) وجود الأنظمة الكبيرة في إسبانيا الرومانية والإسلامية على السواء. وهكذا، بالنسبة لرامون مارتي (Ramón Martí)، فإنّ الأنظمة الكبيرة الرومانية كما يراها بوتزر لم تكن موجودة على الإطلاق. انظر: Ramón Martí, «Oriente y occidente en las tradiciones hidráulicas medievales,» paper presented at: *El Agua en zonas áridas: Arqueología e historia: Actas del I Coloquio de Historia y Medio Físico, Almería, 14-15-16 de deciembre de 1989*, vol. 1, p. 434.

بينما يرى باتريس كرسييه بأنه ليس هناك أنظمة كبيرة موثقة في الأندلس. Patrice Cressier, «Archéologie des structures hydrauliques en al-Andalus,» paper presented at: Ibid., pp. li-xcii et lxxiii.

وخلاصة كرسييه هذه متحيزة، لأنه، شأنه شأن غيشار (Guichard) وبزانا (Bazzana)، يراهن على إثبات الطبيعة القبلية لكل أنظمة الري في الأندلس.

بالعربيّة «رأس القناة») وفيّتانار (Faitanar) («خيط النّهر»، وهي ترجمة عربيّة حرفيّة)، وبناتجر (Benatger) (نسبة إلى فخذ من قبيلة) وقناة الجيروس (Algirós) (من الزُّرُوب، وتعني «القنوات»)، وهكذا دواليك [١٥]. لقد أثبتُ الطّبيعةَ العربيّةَ لنظام الرّي الخاصّ بأراضي الرّي البلنسيّة، استناداً إلى التشابه في ترتيبات التوزيع هناك مع تلك الموجودة على نهر بردى في غوطة دمشق. ففي كل حالة يُعتقد بأنّ ماء النّهر يحمل ٢٤ وحدةً من الماء (في دمشق تسمّى تلك الوَحَدَات قراريط؛ وفي بلنسية فيلات) في كلّ مرحلةٍ من مراحل انعطافه [١٦]. لقد تحدّى غيشار (Guichard) تفسيري هذا على أساس افتراضه بأنّ منطقة الري كان يقطنها البربر بشكل خاصّ. . .على سبيل المثال قبيلة هوّارة التي كانت في فترة ما من الزمن تَروي أراضيها على امتداد قناة فاڤارا [١٧]. وانتقد آخرون فرضيّتَهُ الخاصّةَ باستيطان البربر (أنظر المناقشة أدناه). أمّا بالنّسبة إليّ، فإنّني أرى أنّ الجدل في هذا الموضوع يؤدّي إلى توضيح نقطة أوليّة تتعلق بأنظمة الرّي وانتشارها. فالعرب والبربر الذين قطنوا الأندلس لم يحضروا معهم القنوات أو السّدود أو النّواعير، بل أحضروا معهم الأفكار الخاصّة بذلك فقط. لذا، فإنّه عند تقييم التّكنولوجيا الهيدروليّة في الأندلس، فإنّ المصدر المادّي المتعلّق بالقنوات ليست له صلة بالموضوع. فأيّ شيء وجده المسلمون دمجوه في نظام اجتماعيّ وثقافيّ واقتصاديّ يختلف تماماً عمّا كان سائداً من قبل، وذلك وفقاً لقواعد سلوكيّة أحضروها معهم. وحتّى لو أنّ البربر تفوّقوا على العرب إلى حَدّ هائل من النّاحية العدديّة في مِنطقة الرّي في بلنسية (الأمر الذي لا يمكن إثباته)، فإنّ وجودَ إنسان عربيّ واحد في تلك المنطقة يعرف نظام الرّي في بلاد الشام كان يكفي بأن يُدخل ذلك النظام إلى البلاد. فالافتراض بأن الأفكار والتّقنيّات يمكن

---

(١٥) حول الأصل التاريخي لكلمتي Faitanar و Rascanya، انظر: Thomas F. Glick, *Irrigation and Society in Medieval Valencia* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1970), pp. 227-228.

كلمة «زَرْب» (وجمْعُها «زُرُوب») تُعطي كلاً من اسم القناة (Algirós) والمصطلح الفني لقناة التصريف، «السّرْب» (بالبلنسية؛ وazarbe بالقشتاليّة).

(١٦) بُسط النقاش حول هذا الموضوع في: المصدر نفسه، الفصل ١١. وتم الدفاع عنه في:
Thomas F. Glick: *Islamic and Christian Spain in the Early Middle Ages: Comparative Perspectives on Social and Cultural Formation* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1979), pp. 68-73, and «Las técnicas hidráulicas antes y después de la conquista,» in: *En Torno al 750 aniversario: Antecedentes y consecuencias de la conquista de Valencia* (Valencia, [n. d.]), vol. 1, pp. 53-71.

(١٧) Pierre Guichard, *Al-Andalus: Estructura antropológica de una sociedad islámica en occidente* (Barcelona: Barral, 1976), p. 305 and Bazzana et Guichard, «Irrigation et société dans l'Espagne orientale au Moyen Age,» pp. 122-125.

أن تنتشر فقط عن طريق الهجرة الجماعيّة لهو ـ بكلّ بساطة ـ افتراض ساذج.

إنّ معنى الاصطلاح العام المُستخدَم في التّعبير عن وحَدَات قياس الماء في شرقيّ إسبانيا والمسمّى فيلا (fila) (يُطلق عليه (hila) في بلنسية و(hilo) في قشتالة) يستحقّ نوعاً من النّقاش. فالكلمة تَعني «خيْط». ونعرف من خلال أسماء الأماكن، مثل فيتانار أو الفيتّمي[١٨]، ومن خلال التّوثيق[١٩]، أنّ (fila) هي ببساطة ترجمة بلغة الرومانس لكلمة خَيْط. وكلمة (fila) في كلّ مكان تقريباً تَعني وَحْدَة حساب في النظام الاثني عشريّ (أي أنّها، تخيلاً، تعبّر عن حصّة الفرد أو المجموعة أو البلدة، من الماء، كحصّةٍ من الكمّية الإجماليّة للماء في الجدول، أو في جزء من الجدول، أو في مرحلة ما، من مراحلِ سيْرِه. وكلّما كان لا بُدّ من قياسها، كما في حالة شُحّ في المياه، فإنّها كانت تحُول ـ كما يقتضي المَنْطق ـ إلى وَحَدَات زمن (ساعات أو أيّام من الماء). إنّ شُيُوعَ وَحَدَات القياس في النّظام الاثني عشريّ من أجل الرّي في أرجاء العالم الإسلاميّ كافّةً يجعلُ من كلمة (fila) أساسَ الحُجّة التي تبرهن الدّمغةَ العربيّة على ترتيبات التّوزيع، جنباً إلى جنب مع الاصطلاحات لدورة الرّي مثل «tanda» (المجهولة المصدر؛ لكن يُعتقَد أنّها من أصل عربيّ في بلنسية، و«dula» (من دولة، التي تُعتبر مصطلحاً عاماً تقريباً لكلمة «دورة» في اليمن وسلسلة الواحات الصّحراويّة)، وكلمة (ador) (المشتقّة من «دَوْر» dawr)، وهلمّ جرّاً. أمّا في القنوات فكان الماءُ يُقسّم إلى أقسام تامّة بواسطة منشآت ماديّة تُدعى القواسم (partidor) في اللهجة القطالانيّة وفي القشتاليّة؛ لكن يوجد إلى جانب ذلك عدد من الكلمات المرادفة العربيّة الأصل في الأنظمة التي سادت بعد الاحتلال المسيحي، مثل (almatzem) من كلمة «مَقسَم» (maqsam) في غانديا (Gandia)، وكلمة شستار (sistar) من «شَطّارة» في منطقة «Vall de Segó»، وكلتاهما من كلمات عربيّة تعني «يُقسّم»)[٢٠].

وأما سدّ التّحويل، الذي هو بناء ينشأ عبر جدول ليحوّل ماءه إلى قناة، فهو

---

(١٨) الفيتّمي: إما «خيط الماء» أو «خيطا الماء» Glick, *Irrigation and Society in Medieval Valencia*, p. 367, n. 54 Carmen Barceló, *Toponimia árabe del País Valencia: Alqueries i castells* (Valencia, 1983).

(١٩) مثلاً: وثيقة عربية من توريس (Torres) بلنسية مؤرخة ١٢٢٣م، ومخاطة في محفظة ملوكية من القرن السادس عشر. انظر: Glick, Ibid., p. 227 and note (45).

(٢٠) لمعرفة الأصول العربية للمصطلحات التي تدل على نوبات الري، انظر: المصدر نفسه، ص ٢٢١ (tanda, ador)، ص ٢٢٢ (almatzem, dula) وص ٢٢٣ (sistar). وحول كلمة «dula»، انظر أيضاً: Manuel Espinar Moreno, Thomas F. Glick and Juan Martínez Ruiz, «El Término árabe *dawla* "turno de riego", en una alquería de las tahas de Berja y Dalias: Ambroz (Almería),» paper presented at: *El Agua en zonas áridas: Arqueología e historia: Actas del I Coloquio de Historia y Medio Físico, Almería, 14-15-16 de deciembre de 1989*, vol. 1, pp. 121-141.
وهي دراسة معتمدة على كتب الأوقاف.

تقنيّة عالميّة عرفت في منطقة البحر الأبيض المتوسط والشرق الأوسط القديمة، ولا يمكن أن يعزى إلى أصل ثقافي، على الرغم من أن الشّهود المسيحيّين في قضايا المحاكم في القرن الرابع عشر الميلاديّ في بلنسية كانوا قادرين على تعرُّف تلك السّدود التي بنيت قبل الاحتلال بواسطة البنّائين عندهم. لكنّ هيدروليّات سدود التحويل كان يفهمها الجميع، كما يوحي بذلك ترادف المعنى لكلمة (resclosa) القطالانيّة وكلمة «سدّ» العربيّة (التي أدّت إلى الكلمة العامّة العربيّة الأصل (assut) في القطالانيّة، و(azud) في القشتاليّة)، وكلتاهما تشير إلى معنى الإغلاق. أمّا الدولاب الحالي، الذي هو ناعورة مقسّمة إلى أجزاء مستقلة تقوم برفع الماء من جدول وتفرّغه في قناة مرتفعة، فهو يرتبط بكلّ من الأنظمة الكبيرة (مثلاً في مرسية) والأنظمة المتوسّطة (كما في تيرويل (Teruel)). وفي الحالة الأولى، كان يُسْتَخدم لدمج الأراضي ذات الارتفاع العالي في نظام مناطق الرّي الأوسع.

رابعاً: أنظمة الرّي المتوسّطة

إنّ تلك الأنظمة التي قام بوتزر بدراستها في سلسلة جبال إسبادان (Sierra de Espadán) هي أنظمة صغيرة تماماً... قرى تروى عن طريق ينبوع أو ينبوعين مع حشد كثيف من التّقنيّات الهيدروليّة المقرونة إلى حد بعيد بالاستيطان العربي، والمشتملة على الحقول المدرّجة، وخزّانات المياه، والشّادوفات، والنّواعير، والقياس بواسطة السّاعات المائيّة[٢١]. مثلاً، في قرية أهين (Ahín)، تُخزن المياه التي تأتي من أحد الينابيع الدائمة الجريان في ثلاثة خزانات، ثم تُوزع على الحقول الواقعة على كلّ ضفّة حَسب الدور أسبوعياً. وفي قرية شوفر (Chóvar)، كان ثمّة نظامان للرّي: الأول يتألف من ينبوع وخزانين للمياه وقنوات، كانت تروي نحواً من تسعة هكتارات. أما النظام الثاني فهو نظام واضح المعالم يروي حوالى خمسة هكتارات مع عين ماء يُخزن ماؤها في سدّ تخزين، ثمّ يُوزع في وحدات زمنية تُقاس بواسطة ساعة مائية. وهذا النظام الثاني كان يتطلب أن يرفع الماء إلى بعض الحقول؛ وهناك آثار شادوف وناعورة ما زالت باقية هناك. ومن هذا الدليل، فإن مجموعة بوتزر تستخلص بأن «تكنولوجيا الرفع والتخزين في سلسلة الجبال بشكل خاص، وفي مناطق الري البلنسية بشكل عام، تكشف عن التمازج بين الجذور الاسلامية والكلاسيكية. إن تقديم دولاب المياه المدار بواسطة الحيوانات يشير إلى كفاية أعظم، وكان لا بد من أن يسهل التكثيف الإسلامي للزراعة في المناطق التي لم تكن مروية من قبل»[٢٢].

(٢١) Thomas F. Glick, «Medieval Irrigation Clocks,» *Technology and Culture*, vol. 10 (1969), pp. 424-428.

(٢٢) Butzer [et al.], «Irrigation Agroecosystems in Eastern Spain: Roman or Islamic Origins?» pp. 491-496.

إن نظاماً متوسطاً أكبر، في هذه الحالة، من تقديم عربي دون أدنى ريب، نجده في منطقة بني البوفار (Banyalbufar) في ميورقة (Mallorca). فهذه المنطقة، التي تبلغ مساحتها ستين هكتاراً، تروى بواسطة الماء من قناة ثم توزع المياه في خزانات أو صهاريج ذات نوعين: مكشوف (صهريج بالعربية، (safareiq) في القطالانية)، ومغطى (جُب في العربية، وaljub في القطالانية)، ومن هذه الخزانات والصهاريج تروى الحقول المدرّجة في نوبات اسبوعية؛ إذ تطوّق الحقول بمدرجات تسمى (marjades)؛ حيث تعني كلمة «marqa» الجدار المساند. ويعتقد أن المصطلحات مشتقة من الكلمة العربية «مَعجِل»، وأنها أدخلت جنباً إلى جنب مع الذخيرة المرافقة من التقنيات الهيدروليّة، من جنوبي الجزيرة العربيّة إبان حكم بني غانية في أواخر القرن السادس الهجري/ الثاني عشر الميلادي(٢٣).

إن إجراء التوزيع بالأدوار في منطقة بني البوفار يتوافق بشكل عامّ مع ما هو موجود في جنوبي الجزيرة العربية (أدوار سبعة أيام، بأيام تحسب من شروق الشمس إلى غروبها)، وذلك على الرغم من أنه يشذّ عنه أيضاً إلى حد ما. ففي اليمن يوزع الماء عادة للمزارعين الذين يرغبون في ريّ حقولهم عن طريق وحدات زمنية تقاس بالساعات المائية أو أية ادوات أخرى يراقبها مسؤول رسمي؛ بينما في منطقة بني البوفار لا يوجد مجتمع ريّ رسميّ، وليس ثمة مسؤول يعيّن للإشراف على توزيع الأدوار، الذي يتمّ بالاتّفاق ما بين المزارعين(٢٤). وهذا إجراء نادر في شرقي إسبانيا؛ لكنه ليس مما لم يسمع به.

إن القناة، أو سرداب الترشيح (التنقية)، تقنية فارسية نجدها منتشرة بشكل واسع في اسبانيا الاسلامية في أنظمة الرّي المتوسطة المستوى. وتوصف القنوات أحياناً بأنها آبار عمودية؛ لكن سرداب الترشيح الصحيح إنما يبني ليكشط سطح الماء ويكون مزوداً بمحاور عموديّةٍ لتزويدِ العاملين الذين يقومون بصيانة الأنفاق بالمنفذ والهواء. وفي الحقيقة، استخدم العرب تشكيلةً من التقنيات ذات العلاقة لنقل المياه تحت سطح الأرض، خصوصاً في الأراضي الصعبة، التي لم تكن كلها تأسر المياه بالترشيح؛ كما أنهم بنوا سراديب ترشيح في أحواض الأنهار، التي لا تعد تضاريس أو طبوغرافية مميزة للقنوات. وقد درس علماء الآثار مؤخّراً القنوات في ميورقة

(٢٣) María Antonia Carbonero Gamundi, «Terrasses per al cultiu irrigat i distribució social de l'aigua a Banyalbufar (Mallorca),» *Documents d'Anàlisi Geogràfica* (Barcelona), vol. 4 (1983), pp. 32-68, et Jacqueline Pirenne, *La Maîtrise de l'eau en Arabie du Sud antique*, mémoires de l'académie des inscriptions et belles-lettres; nouv. sér. t. 2 (Paris: Impr. nationale, 1977), pp. 21-34.

(٢٤) Carbonero Gamundi, Ibid., p. 60.

وكريبينتي (Crevillente) [في بلنسية][٢٥]؛ وسراديب أحواض الأنهار (أو cimbras) عند حوض نهر أندرش (Andarax) (في ألمريَّة Almería)، التي هي أقصر من القنوات الاعتيادية، وليس لها آبار تَنْفيس، والتي لا تُعَدّ أنفاقاً بل خنادق مغطّاة[٢٦]. وفي بلدة كوثنتاينا (Cocentaina) توجد الكافونات (alcavons)، وهي أنفاق ذات آبار تَنْفيس؛ لكنّها تحمل الماء من نهر ألكوي (Alcoi) إلى قنوات الرّيّ دون جمع الماء بواسطة التّرشيح.

خامساً: أنظمة الرّيّ الصّغيرة

إن تلك الأنظمة التي قام بوتزر بدراستها كانت حقولاً تقع فوق الأنظمة المتوسّطة المشاع، وتروى بواسطة الصّهاريج[٢٧]. لكنّ أكثر أنماط نظام الرّيّ الصّغير شيوعاً إلى حد بعيد كان مرزعة الأسرة الواحدة المرويّة بواسطة ناعورة تُشغّل بقدرة الحيوان. إنّ الدّولاب الأكبر حجماً الذي يُديره التّيّار، والذي يرفع الماء بواسطة إطار خارجيّ مجزّأ بدلاً من سلسلة من الأوعية، يرفع كمّيّاتٍ كبيرةً من الماء؛ وهو يمثّل واحدةً من سمات أنظمة الرّيّ الكبيرة أو المتوسّطة حيث توجد على الجداول الدّائمة الجريان أو الانهار أو، كما في مناطق الرّيّ التي في مرسية، على قنوات الري الرئيسية[٢٨]. والدولاب الذي يديره التيار يمكن تحويلُهُ إلى رحى عموديّة تدور بالدّفع السّفليّ بكلّ بساطة عن طريق وصله بمحورٍ أُفقيّ. وهكذا، فإنّ هاتيْن التقنيتين وثيقتا

---

(٢٥) انظر المجلد الذي اشترك عدة مؤلفين في وضعه: Barceló, Carbonero and Martí, *Les Aigües cercades (Els qanat(s) de l'illa de Mallorca)*, and Miquel Barceló [et al.], «Arqueología: La Font Antiga de Crevillent: Ensayo de descripción arqueológica,» *Areas Revista de Ciencias Sociales* (Murcia), vol. 9 (1988), pp. 217-231.

(٢٦) Maryelle Bertrand et Patrice Cressier, «Irrigation et aménagement du terroir dans la vallée de l'Andarax (Almería): Les Réseaux anciens de Ragol,» *Mélanges de la Casa de Valázquez*, vol. 21 (1985), pp. 122-123.

وحول الـ cimbras، السراديب التي تزود ينابيع ألمرية من نهر أندرش، انظر: Manuel Gómez Cruz, «Las ordenanzas de riego de Almería año 1755,» paper presented at: *El Agua en zonas áridas: Arqueología e historia: Actas del I Coloquio de Historia y Medio Físico, Almería, 14-15-16 de deciembre de 1989*, vol. 2, pp. 1101-1126.

إن السرداب الذي يغذي ينبوع المدورة (Fuente Redonda) كان له سقف معقود (ذو قناطر)، تم تمييزه في القرن الثامن عشر بأنه من «إنشاء عربي» (de fábrica árabe) (ص ١١٠٦).

(٢٧) Butzer [et al.], «Irrigation Agroecosystems in Eastern Spain: Roman or Islamic Origins?» pp. 496-499.

(٢٨) Glick, *Irrigation and Society in Medieval Valencia*, p. 178.

الصلة؛ والصانع الذي يستطيع أن يصنع الدولاب الذي يديره التيار يستطيع أن يصنع الرحى العموديّة.

لكن الناعورة التي تعنينا هنا هي النوع الأصغر، الذي كان يدار في العصور الإسلامية المتوسطة بواسطة حمار صغير أو ثور. ومن بين الأندلسيّين الذين كتبوا في علم الفلاحة، قدّم ابن العوّام وأبو الخير كلاهما مواصفاتٍ عن بَزْلِ الآبار وعن بناء النّواعير[٢٩]. ورغم وجود هذه النّواعير في كلّ مكان، فإنّها لم تدرس كثيراً[٣٠]، وقد اختفت الآن عملياً من إسبانيا. لذلك، فإن مواقعها فقط هي التي يمكن أن تُدْرس من منظورَي علم الآثار والهندسة على حَدّ سواء. وإنّ مسحاً أثرياً حديثاً في منطقة بيّاكانياس (Villacañas) (في لامانشا (La Mancha)) ـ وهي منطقة تابعة لمملكة طليطلة الإسلاميّة، حيث كانت النّواعير منتشرةً بكثافة ـ يكشف عن كثير من آبار النّواعير المزوّدة بسلالم أو أنفاق تؤدّي إلى سطح الماء.

وهذه التّقنيّة تتعلّق بتلك الخاصّة بشقّ الأنفاق للقنوات. وفي الحقيقة، كما يوحي بذلك اسمها، كان أيضاً ثمّة قناة في بيّاكانياس[٣١]. وفي مقالة حديثة، يرى روبرت بوكلنغتون أنّ القناة كانت تُدْعَى أيضاً «النّقْب» بالعربيّة الأندلسيّة، كما في عبارة «نَقْب البير»؛ وعلى هذا الأساس، فإنّه يرى أنّ الأصلَ التّاريخيّ لاسم مِنْطقة (Moncófar) هو «المنقوبة»؛ أي بئر مع سرداب. . . يعني قناة[٣٢]. وهذا يمكن أن يكونَ صحيحاً؛ ولكن الصحيح أيضاً أن الآبار كان يمكن أن تشق لها أنفاق ليس فقط أفقياً؛ كما في القنوات، بل عمودياً أيضاً، وكذلك في الحقيقة بشكل منحرف كما في سلّم المَدْخَل للنّاعورة.

إنّ استخدام النّواعير المُدارة بواسطة الحيوانات على نطاقٍ واسع جعل من الممكن لمزرعة العائلة أن تُنْتِجَ فائضاً للسُّوق. لذلك، فإنّ «ثورةَ النّواعير» كانت مرتبطةً بشكل

---

(٢٩) Lucie Bolens, «L'Eau et l'irrigation d'après les traités d'agronomie andalous au Moyen Age (XIème - XIIème siècles),» *Options méditerranéennes*, vol. 16 (décembre 1972), pp. 71-72.

(٣٠) لكن انظر الدراسات الكلاسيكية لـ: Julio Caro Baroja, «Sobre la historia de la noria de tiro,» *Revista de Dialectología y Tradiciones Populares*, vol. 1 (1955), pp. 15-79, and Jorge Dias and Fernando Galhano, *Aparelhos de elevar a água de rega: Contribuicao para o estudo do regadio em Portugal*, Portugal de perto; 12, 2ª ed. (Lisboa: Publicacoes Dom Quixote, 1986).

(٣١) انظر: Francisco García Martín and Thomas F. Glick, «Norias of La Mancha: A Historical Reconnaissance in Villacañas, Spain,» (in Press).

(٣٢) Robert Pocklington, «Toponimia y sistemas de agua en Sharq al-Andalus,» in: Miguel de Epalza, *Agua y poblamiento musulmán* (Benissa, 1988), p. 106.

أساسيّ مع التّوسّع في الاقتصادات الإقليميّة التي تميّز بها عصرُ الطّوائف[٣٣]. وقد كشفت الحفريّاتُ مؤخّراً في أولبة (Oliva) [عند مدينة بلنسية] عن موقع ناعورة كان يستخدم بشكل متواصل منذ النصف الأول من القرن الرابع الهجري/العاشر الميلادي وحتّى منتصف القرن الثامن الهجري/الرابع عشر الميلادي. وإنّ أكثر ما يبعث على الاهتمام بهذا الموقع أنه كان ينتج أكثر من خمسة آلاف قطعة من أواني الناعورة (التي تُعْرَف بالإسبانية باسم (arcaduz)، من العربية «قادوس»)... ممّا يبيّن أوّلاً: أنّ التثقيب في القاعدة الذي أوصى به ابن العوّام، كطريقةٍ لمنع الانكسار النّاتج عن اصطدام الوعاء بسطح الماء، كان قد عرف قبيل نهاية القرن الخامس الهجري/الحادي عشر الميلادي؛ وثانياً: أنّ شكل هذه الأواني يذكّرنا بالطّراز المتبع في بلاد الشام[٣٤]. ويمكنني أيضاً أن أضيف أنه في تلك المناطق في إسبانيا التي استخدمت فيها النواعير، فإنّ أواني النّاعورة، التي كانت مطلوبةً بأعداد ضخمة كقطع بديلة، كانت الأساس في صناعة الفخار المحلية[٣٥].

سادساً: الطّواحين المائيّة

إنّ أصل الطّواحين المائيّة غير معروف على وَجْهِ التحقيق؛ إلا أن طاحونةَ الحبوب الأفقيّة والشّائعة (ذات المحور العموديّ)، التي كانت تُعْرَفُ في الغرب بالطاحونة الاسكندنافية (النرويجية)، كانت أيضاً معروفةً في الشرق منذ زمنٍ مبكّر[٣٦]. والدلائل الوثائقيّة على وجود الطواحين في الأندلس ليست وفيرةً.

---

(٣٣) Glick, *Islamic and Christian Spain in the Early Middle Ages: Comparative Perspectives on Social and Cultural Formation*, pp. 74-76.

حول التوسع الزراعي في عصر الطوائف، انظر: المصدر نفسه، ص ٧٦ ـ ٧٨. ولاحظ أنه في مدينة لامانشا (La Mancha)، وهي منطقة فيها تركيز كثيف جداً من النواعير في العصور الحديثة، كان الرومان يقومون بالري عن طريق انسياب الماء الناجم عن الجاذبية من الجداول الدائمة أو المتقطعة. أما العرب فقد استبدلوا بهذا النظام كلياً نظاماً يعتمد على النواعير والآبار. انظر: Almudena Orejas Saco del Valle and F. Javier Sánchez Palencia, «Obras hidráulicas romanas y explotación del territorio en la provincia de Toledo,», paper presented at: *El Agua en zonas áridas: Arqueología e historia: Actas del I Coloquio de Historia y Medio Físico, Almería, 14-15-16 de deciembre de 1989*, vol. 1, p. 59.

(٣٤) André Bazzana, Salvador Climent and Yves Montmessin, *El Yacimiento medieval de «Les Jovades» - Oliva (Valencia)* (Gandia, 1987).

(٣٥) Thomas F. Glick, «Noria Pots in Spain,» *Technology and Culture*, vol. 18 (1977), pp. 644-650.

(٣٦) يمكن أن تكون الطاحونة الأفقية قد انتشرت في وقت واحد إلى أوروبا الغربية والعالم الإسلامي من الأصل المجهول نفسه، «ربما شمال الامبراطورية الرومانية وشرقها». انظر: Lynn Townsend White, =

إنّ سجلات الأراضي (Repartimientos) في القشتالية؛ ((Repartiments) في القطالانيّة) التي دونت عناصر من تضاريس الأراضي الأندلسيّة في قطع الأرض التي منحت للمستوطنين المسيحيين، تظهر أن الأندلس كانت تحتوي على عدد وافر من الطواحين. فسجلّ بلنسية يذكر أكثر من مئة طاحونة، خمس وثلاثون منها في المدينة نفسها (مناطق الري التابعة لها)، وتسع عشرة في شاطبة[٣٧]. وهذه كانت طواحين أفقيّة، كثير منها بأكثر من حجر رحى واحد (وهذا دليل على وفرة الطّاقة الهيدروليّة المُتاحة في الأنهار وقنوات الرّيّ)؛ كما أنّ كثيراً منها كان مملوكاً لكبار المسؤولين (كالرّئيس والقائد)؛ أيضاً، في شاطبة، هناك طاحونتان مسجّلتان على أن ملكيتهما تعود إلى الدولة ـ «المقسم» *(almaczem)*[٣٨]. ويفترض أن جميع هذه الطواحين هي طواحين حبوب أفقية، أوّلاً لأنه لم يخصص هناك أي طواحين صناعية (التي كانت عموديّةً بشكل عام)؛ وثانياً، لأنه لم يكن في بلنسية أي موقع طواحين مزوّدٍ ببركة ماء لإدارة دولاب الطّواحين بالدفع العلويّ، التي تحتاجها الطواحين العموديّة. وهذا الأمر لا يستثني الطواحين العمودية التي تسير بالدفع السفلي، التي تنطوي على تكيُّفٍ بسيط للدولاب الذي يُدار بالتيار؛ ولكن أيًا منها غير موثّقٍ بوضوح. فقد يكون من الممكن تبنّي الطواحين الأفقية لأغراضٍ صناعيّةٍ بسيطة. ويذكر القَزْويني طاحونةً أفقيّةً في ميورقة كانت، في أوقاتِ شُحّ الماء، تُوَصَلُ بدولاب ناعورة وتُشَغَّلُ كطاحونةٍ عموديّةٍ تَسيرُ بالدّفعِ العلويّ وتُغَذّى بواسطةِ شلال[٣٩].

وبالمثل، يوثق سجل الأراضي في جزيرة ميورقة ١٦٢ طاحونة؛ كما يُقدّر ميغيل بارثيلو (Miquel Barceló) أنّه كان قبيل الاسترداد المسيحيّ ٦٢٦ ـ ٦٢٧هـ/ ١٢٢٩م حوالى ١٩٧ طاحونةً إجمالاً[٤٠]. وانسجاماً مع الموارد المائيّة الشّحيحة في

= Jr., *Medieval Technology and Social Change* (Oxford: Clarendon Press, 1962), p. 81.

(٣٧) مما يلفت النظر أن أياً من طواحين مدينة شاطبة لم يكن طواحين ورقيّة، وهي التي كان يفترض دائماً أنها عمودية؛ لأن صناعة الورق المشهورة في شاطبة الإسلامية لم تكن آلية. انظر: Robert Ignatius Burns, *Society and Documentation in Crusader Valencia*, Diplomatarium of the Crusader Kingdom of Valencia; 1 (Princeton, NJ: Princeton University Press, °1985), p. 163.

(٣٨) Carmen Barceló, «Toponymie tribale ou familiale et organisation de l'espace dans l'aire valencienne à l'époque musulmane,» *Revue de l'occident méditerranéen et musulman*, vol. 40 (1985), pp. 32-36.

(٣٩) Zakarīyā Ibn Muḥammad al-Qazwīnī, *Kosmographie*, edited by Wustenfeld, vol. 2, p. 381.

(٤٠) Miquel Barceló, «Els Molins de Mayurqa,» in: *Les Illes orientals d'al-Andalus i les seves relacions amb Sharq al-Andalus, Magrib i Europa cristiana (ss. VIII-XIII)*, edicio a cura de Guillem Rossello-Bordoy (Palma de Mallorca: Institut d'Estudis Balearics, 1987), pp. 253-262.

الجزيرة، فإنّ هذه الطّواحين كانت صغيرة؛ كما أنّ عدداً قليلاً جدًا منها كان له أكثر من حجر رحى واحد. وتقريباً ربع هذه الطّواحين الأفقيّة كان يزود بالطاقة بواسطة قنوات. وكما في مدينة شاطبة، فإن «المخزن» كان يملك الطّواحين، مثله مثل «الحبُوس» (ثلاث طواحين) وشيخ مجهولِ الاسم. ويعتقد بارثيلو أنّ النّمط القبلي في السيطرة الجماعيّة على الماء حال دوّن تشكيل الفِرَق التي تحتكر الطّواحين.

ويأتي دليل متمّم على الطّواحين الأندلسيّة من أسماء الأماكن. فسجل الأراضي في بلنسية يذكر أماكن تحتوي على عناصر مثل (Raal) (Rahal) (Arreha) (Raha). . . الخ، المستمدة من الكلمة العربيّة «رحى» وجُمعها «أرحاء»[٤١]. وعلى الرّغم من بروزِ الطّواحين ذاتِ الأحجار المتعدّدة في سجلات أراضي بلنسية، فإنّ طواحين أبسط، ذات حجرٍ واحد كانت على الأرجح الأكثر شيوعاً، وكانت كثيفة الانتشار عادةً حيثما كانتَ الطاقة الهيدرولية مركّزة، سواء أكانت على مجاري مياه ملائمة أم بالقرب من منابع قنوات الرّي. ومن الأمثلة على هذه الأمكنة فحص الرّحي (أو حقل الطواحين) قرب قرطبة[٤٢].

خاتمة

ممّا لا شك فيه أنه كان ثمة ترابط بين انتشار الطواحين وأنظمة الرّيّ. واستناداً إلى ميغيل بارثيلو، فإنّ الطاحونة في الأندلس كانت استدراكاً للرّيّ وتابعةً له؛ بخلاف الوضع في قطلونية الإقطاعيّة، حيث كان الطّحْنُ غايةً في حَدّ ذاتِها (كاحتكار إقطاعيّ) والرّيّ ما هو إلا ناتج ثانوي[٤٣]. والتباين بين النظامين هو، كما يرى بارثيلو، علامة على نوعين مختلفين من التنظيم الاجتماعيّ الزراعي: النظام الإقطاعي الهرمي المسيحي، والنظام الإسلاميّ القَبَلي القائم على المساواة. إن النموذج واعد، على الأقل كفرضيّةٍ عمليّة، ويخدم في تأكيد مبدأ رئيسي في تاريخ التكنولوجيا؛ أعني

---

(٤١) المصدر نفسه، ص ٣٣ وبعض أسماء (Rafal) هذه، المصحّفة بالقشتاليّة إلى (Real)، افترض أنها كانت أماكن سكن للنبلاء، المأخوذة من كلمة «رَحْل» (البيت الريفي): «maison hors d'une ville» انظر: Reinhart Pieter Anne Dozy, *Supplément aux dictionnaires arabes*, 2 vols., 2ème éd (Leyde: E. J. Brill, 1927), vol. 1, p. 516, et Miguel Asín Palacios, *Contribución a la toponimia árabe de España*, 2ª ed. (Madrid: [Gráficas Versal], 1944), pp. 128-129.

(٤٢) Glick, *Islamic and Christian Spain in the Early Middle Ages: Comparative Perspectives on Social and Cultural Formation*, pp. 232-233.

(٤٣) هذه الأدوار جلية واضحة في التصاميم المادية لأنظمة القناة/الطاحونة. انظر: Miquel Barceló, «La Arqueología extensiva y el estudio de la creación del espacio rural,» in: Barceló, Kirchner and Lluro, *Arqueología medieval en las afueras del «medievalismo»*, pp. 234-238.

به الربط بين الأنظمة الاجتماعية والتقنيات. فالطواحين وقنوات الري، سواء بسواء، تقنيات شبه عالمية؛ ومع ذلك فإنها اكتسبت مدلولاتٍ اقتصادية واجتماعية وثقافية مختلفة حين تم تبنيها من قبل مجتمعاتٍ وثقافاتٍ جد مختلفة. إن التقنيات عبارة عن إبداعات بشرية يمكن، بمظهرها الميكانيكي، أن تحلل وتصنف دون الرجوع إلى الثقافة المحيطة بها؛ لكن **التكنولوجيات**، أي التقنيات بصفتها أنظمة معرفية، خاصة بمجتمعات وثقافات معينة. الأندلس تنتصب على طرفي أوروبا وآسيا، من ناحية جغرافية؛ وتمتد بين إسبانيا الرومانية وإسبانيا الحديثة، من ناحية تاريخية. إلا أن أنماط الانتشار والاختراع والابتكار التي يكشفها التاريخ وعلم الآثار يجب أن تفسر على أساس ما نعرفه من النظام الاجتماعي في المجتمع الأندلسيّ. ونظراً لأن المجتمع الأندلسيّ الزراعيّ لا يمكن معرفته إلا من خلال آثاره ومن خلال التحليل المقارن، فإن التقدم في دراسة تاريخه التكنولوجي يجب أن ينتظر جيلاً من الفرضيات المعنية بالبنية الاجتماعية التي انتشرت هذه التقنيات ضمن إطارها.

المراجع

Books

Asín Palacios, Miguel. ***Contribución a la toponimia árabe de España.*** 2ª ed. Madrid: [Gráficas Versal], 1944.

Barceló, Carmen. ***Toponimia árabe del País Valencia: Alqueries i castells.*** Valencia, 1983.

Barceló, Miquel. «La Arqueología extensiva y el estudio de la creación del espacio rural.» in: Miquel Barceló, Helena Kirchner and Joseph M. Lluro. ***Arqueología medieval en las afueras del «medievalismo»***. Barcelona: Editorial Crítica, ©1988. (Crítica/Historia medieval)

——. «La Questió de l'hidraulisme andalusi.» in: Miquel Barceló, María Antonia Carbonero and Ramón Marti. ***Les Aigües cercades (Els qanat(s) de l'illa de Mallorca)***. Palma de Mallorca: Institut d'Estudis Balearics, 1986.

——. «Els Molins de Mayurqa.» in: ***Les Illes orientals d'al-Andalus i les seves relacions amb Sharq al-Andalus, Magrib i Europa cristiana (ss. VIII-XIII)***. Edicio a cura de Guillem Rossello-Bordoy. Palma de Mallorca: Institut d'Estudis Balearics, 1987.

Bazzana, André et Pierre Guichard. «Irrigation et société dans l'Espagne orientale au Moyen Age.» dans: J. Metral et Paul Sanlaville (eds.).

L'Homme et l'eau en Méditerranée et au Proche-Orient. Lyon: Maison de l'orient; Presses universitaires de Lyon, 1981-1987. 4 vols. (Travaux de la maison de l'orient; no. 2 etc.)

Bazzana, André, Salvador Climent and Yves Montmessin. *El Yacimiento medieval de «Les Jovades» - Oliva (Valencia).* Gandia, 1987.

Burns, Robert Ignatius. *Society and Documentation in Crusader Valencia.* Princeton, NJ: Princeton University Press, ©1985. (Diplomatarium of the Crusader Kingdom of Valencia; 1)

Dias, Jorge and Fernando Galhano. *Aparelhos de elevar a água de rega: Contribuicao para o estudo do regadio em Portugal.* 2ª ed. Lisboa: Publicacoes Dom Quixote, 1986. (Portugal de perto; 12)

Dozy, Reinhart Pieter Anne. *Supplément aux dictionnaires arabes.* 2ème éd. Leyde: E. J. Brill, 1927. 2 vols.

Glick, Thomas F. *Irrigation and Society in Medieval Valencia.* Cambridge, MA: Harvard University Press, 1970.

——. *Islamic and Christian Spain in the Early Middle Ages: Comparative Perspectives on Social and Cultural Formation.* Princeton, NJ: Princeton University Press, 1979.

——. «Las técnicas hidráulicas antes y después de la conquista.» in: *En Torno al 750 aniversario: Antecedentes y consecuencias de la conquista de Valencia.* Valencia, [n. d.].

Guichard, Pierre. *Al-Andalus: Estructura antropológica de una sociedad islámica en occidente.* Barcelona: Barral, 1976.

Martí, Ramón. «Hacia una arqueología hidráulica; la génesis del molino feudal en Cataluña.» in: Miquel Barceló, Helena Kirchner and Joseph M. Lluro. *Arqueología medieval en las afueras del «medievalismo».* Barcelona: Editorial Crítica, ©1988. (Crítica/Historia medieval)

Pirenne, Jacqueline. *La Maîtrise de l'eau en Arabie du Sud antique.* Paris: Impr. nationale, 1977. (Mémoires de l'académie des inscriptions et belles-lettres; nouv. sér. t. 2)

Pocklington, Robert. «Toponimia y sistemas de agua en Sharq al-Andalus.» in: Miguel de Epalza. *Agua y poblamiento musulmán.* Benissa, 1988.

Repartimiento de Murcia. Edición preparada por Juan Torres Fontes. Madrid, 1960. (Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Escuela de Estudios Medievales, Textos; vol. 31)

Watson, Andrew M. *Agricultural Innovation in the Early Islamic World.* Cambridge, UK: Cambridge University Press, 1983.

White, Lynn Townsend (Jr.). *Medieval Technology and Social Change.* Oxford:

Clarendon Press, 1962.

Periodicals

Barceló, Carmen. «Toponymie tribale ou familiale et organisation de l'espace dans l'aire valencienne à l'époque musulmane.» *Revue de l'occident méditerranéen et musulman*: vol. 40, 1985.

Barceló, Miquel [et al.]. «Arqueología: La Font Antiga de Crevillent: Ensayo de descripción arqueológica.» *Areas Revista de Ciencias Sociales* (Murcia): vol. 9, 1988.

Bertrand, Maryelle et Patrice Cressier. «Irrigation et aménagement du terroir dans la vallée de l'Andarax (Almería): Les Réseaux anciens de Ragol.» *Mélanges de la Casa de Valázquez*: vol. 21, 1985.

Bolens, Lucie. «L'Eau et l'irrigation d'après les traités d'agronomie andalous au Moyen Age (XI^ème^ - XII^ème^ siècles).» *Options méditerranéennes*: vol. 16, décembre 1972.

Butzer, Karl W. [et al.]. «Irrigation Agroecosystems in Eastern Spain: Roman or Islamic Origins?» *Annales of the Association of American Geographers:* vol. 75, 1985.

Carbonero Gamundi, María Antonia. «Terrasses per al cultiu irrigat i distribució social de l'aigua a Banyalbufar (Mallorca).» *Documents d'Anàlisi Geogràfica* (Barcelona): vol. 4, 1983.

Caro Baroja, Julio. «Sobre la historia de la noria de tiro.» *Revista de Dialectología y Tradiciones Populares*: vol. 1, 1955.

Glick, Thomas F. «Acculturation as an Explanatory Concept in Spanish History.» *Comparative Studies in Society and History*: vol. 11, 1969.

——. «Américo Castro: La Historia como antropología cultural.» *Anthropos* (Barcelona): nos. 21-22, January-February 1983.

——. «The Ethnic Systems of Premodern Spain.» *Comparative Studies in Sociology*: vol. 1, 1978.

—— «Historia del regadío y las técnicas hidráulicas en la España medieval y moderna: Bibliografía comentada.» *Chronica Nova* (Granada): in Press.

——. «Medieval Irrigation Clocks.» *Technology and Culture:* vol. 10, 1969.

——. «Noria Pots in Spain.» *Technology and Culture*: vol. 18, 1977.

Poveda, Angel. «Aigües i corrents d'aigua a la toponimia de Mayurqa segons el *Llibre del repartiment*.» *Butlleti de la Societat d'Onomàstica*: vol. 10, 1982.

——. «Toponimia árabe-musulmana de Mayurqa.» *Awrāq*: vol. 3, 1980.

Watson, Andrew M. «The Arab Agricultural Revolution and Its Diffusion,

700-1100.» *Journal of Economic History*: vol. 34, 1974.

Conferences

Barcélo, Miquel. «El Diseño de espacios irrigados en al-Andalus: Un enunciado de principios generales.» Paper presented at: *El Agua en zonas áridas: Arqueología e historia: Actas del I Coloquio de Historia y Medio Físico, Almería, 14-15-16 de deciembre de 1989*. Almería: Instituto de Estudios Almerienses de la Diputación de Almería, [1989-]. 2 vols.

Cressier, Patrice. «Archéologie des structures hydrauliques en al-Andalus.» Paper presented at: *El Agua en zonas áridas: Arqueología e historia: Actas del I Coloquio de Historia y Medio Físico, Almería, 14-15-16 de deciembre de 1989*. Almería: Instituto de Estudios Almerienses de la Diputación de Almería, [1989-]. 2 vols.

Gómez Cruz, Manuel. «Las ordenanzas de riego de Almería año 1755.» Paper presented at: *El Agua en zonas áridas: Arqueología e historia: Actas del I Coloquio de Historia y Medio Físico, Almería, 14-15-16 de deciembre de 1989*. Almería: Instituto de Estudios Almerienses de la Diputación de Almería, [1989-]. 2 vols.

Martí, Ramón. «Oriente y occidente en las tradiciones hidráulicas medievales.» Paper presented at: *El Agua en zonas áridas: Arqueología e historia: Actas del I Coloquio de Historia y Medio Físico, Almería, 14-15-16 de deciembre de 1989*. Almería: Instituto de Estudios Almerienses de la Diputación de Almería, [1989-]. 2 vols.

Martínez Ruiz, Juan. «Terminología árabe del riego en el antiguo reino de Granada (siglos XV-XVII), según los libros de habices.» Paper presented at: *El Agua en zonas áridas: Arqueología e historia: Actas del I Coloquio de Historia y Medio Físico, Almería, 14-15-16 de deciembre de 1989*. Almería: Instituto de Estudios Almerienses de la Diputación de Almería, [1989-]. 2 vols.

Moreno, Manuel Espinar, Thomas F. Glick and Juan Martínez Ruiz. «El Término árabe *dawla* "turno de riego", en una alquería de las tahas de Berja y Dalias: Ambroz (Almería).» Paper presented at: *El Agua en zonas áridas: Arqueología e historia: Actas del I Coloquio de Historia y Medio Físico, Almería, 14-15-16 de deciembre de 1989*. Almería: Instituto de Estudios Almerienses de la Diputación de Almería, [1989-]. 2 vols.

Pocklington, Robert. «Acequias árabes y pre-árabes en Murcia y Lorca: Aportación toponímica a la historia del regadío.» Paper presented at: *Xè Colloqui General de la Societat d'Onomàstica.: 1er d'Onomàstica Valenciana*. Valencia, 1986.

Saco del Valle, Almudena Orejas and F. Javier Sánchez Palencia. «Obras

hidráulicas romanas y explotación del territorio en la provincia de Toledo.» Paper presented at: *El Agua en zonas áridas: Arqueología e historia: Actas del I Coloquio de Historia y Medio Físico, Almería, 14-15-16 de deciembre de 1989*. Almería: Instituto de Estudios Almerienses de la Diputación de Almería, [1989-]. 2 vols.

الزراعة في إسبانيا المسلمة

إكسبيراثيون غارثيا سانشيز(*)

مقدمة

إن أهمية الدور الذي تلعبه الزراعة في حياة الإنسان منذ أقدم العصور واضحة لا تقبل الجدل، وتعزّزها أمثلة لا حصر لها، نختار من بينها شهادة لعالم الفلاحة الغرناطي، الطغنري (عاش ما بين القرنين الخامس والسادس الهجريين/ الحادي عشر والثاني عشر الميلاديين)، يقول فيها: «والزراعة والغراسة التي بهما قوام الحياة وقوت النفوس».

لقد أشرّ وصول العرب إلى شبه الجزيرة الايبيرية بداية أعمق وأكبر تطور عرفته الزراعة في هذه البقعة التي كانت قد آلت إلى حالة من التخلف والكساد في السنين الأخيرة لحكم القوطيين الغربيين جراء اندلاع أزمة عامة أصابت جوانب الحياة كافة، عقب الأزدهار الكبير الذي كانت المنطقة قد تمتعت به على أيدي الرومان.

وعلى الرغم من ذلك، وجد المستوطنون الجدد أرضاً شديدة الخصب كان المؤرخون والجغرافيون العرب قد تغنوا بها في كتاباتهم، ولم يمض سوى وقت قصير حتى طور أولئك الوافدون التقنيات الزراعية لسابقيهم من الهسبانيين الرومان والقوطيين الغربيين، مضيفين بذلك إلى التراث الزراعي المحلي العميق الجذور معارف جديدة للزراعة التطبيقية في ميادين الأدوية والطب والنبات؛ معارف أحدث جمعها وتطبيقها ثروة زراعية عظيمة في بلاد الأندلس.

اكتسب العرب تلك المعارف الزراعية بمختلف الطرق ومن شتى المصادر، أولها

(*) إكسبيراثيون غارثيا سانشيز (Expiración García Sánchez): أستاذة في قسم التاريخ الإسلامي في جامعة غرناطة وباحثة في قسم اللغة العربية في المجلس الأعلى للبحوث العلمية في مدريد.

قام بترجمة هذا الفصل أكرم ذا النون.

وأكثرها أهمية المصادر المشرقية ذات الأصل الإغريقي ـ البيزنطي، وثانيها المصادر اللاتينية، وأخيراً من استيعاب وتمثُّل المعرفة المحلية بصورة كاملة، الأمر الذي شكّل مصدراً معرفياً محتملاً ذا أصول لاتينية ـ مستعربة، هذا بالإضافة إلى أنه يجب عدم إغفال المعلومات المستقاة من **الفلاحة النبطية** *(Nabataean Agriculture)*، فيما بعد وهو أول أثر عربي مهمّ في ميدان الزراعة، وكان يعدّ آنذاك انعكاساً لتراث حضارة ما بين النهرين.

أولاً: المدرسة الزراعية الأندلسية

يعدّ القرن الرابع الهجري/العاشر الميلادي مطلع الفترة التي بدأ علماء الأندلس فيها بتقديم إضافات علمية أصيلة، بعد أن تجاوزوا المعرفة المشرقية العباسية. فإلى جانب النزعة الاستقلالية الجديدة التي أظهرتها كبار الشخصيات إزاء ثقافة المشرق وعلومه، تضافرت في الأندلس آنذاك مجموعة من العوامل والظروف لتشكل نواة ما يسمى بـ «المدرسة الزراعية الأندلسية» التي أصابت أوج ازدهارها إبان القرنين التاليين، الخامس والسادس الهجريين/الحادي عشر والثاني عشر الميلاديين.

كان إهداء الإمبراطور البيزنطي قسطنطين السابع بورفيروجينيتوس نسخة من كتاب ديوسقوريدس الموسوم «*Materia Medica*» إلى عبد الرحمن الثالث أحد أكثر العوامل تحفيزاً للتطور في علمي الأدوية والنبات، وبالتالي، في علم الزراعة والفلاحة[١].

بيد أن الحدث الحاسم في ولادة هذه المدرسة الأندلسية كان بلا ريب ظهور **تقويم قرطبة** *(Calendario de Córdoba)* لعريب بن سعيد[٢]، ففي هذا الكتاب المهدى إلى الحكم الثاني، تشير المواد الزراعية المدرجة عموماً في ختام كل شهر من شهور السنة، إلى زراعة الأشجار والجِنانة والبستنة، وعلاوة على ذلك، ثمة أحداث تدل على احتمال تأليف ابن سعيد لرسالة في الزراعة يمكن أنها تضمنت كل بيانات علم الزراعة التي أدرجها المؤلف لاحقاً في **تقويم قرطبة**، فإذا صحت هذه النظرية فإن الرسالة المعنية، التي لم تصل إلينا، ستكون أول ما كتب في الزراعة الأندلسية[٣].

---

(١) حول ذلك، انظر: Juan Vernet Gines, *La Cultura hispanoárabe en Oriente y Occidente,* Ariel Historia; 14 (Barcelona: Ariel, °1978), pp. 69-72.

(٢) 'Arīb Ibn Sa'īd al-Kātib al - Qurṭubī, *Le Calendrier de Cordoue de l'année 961,* publié par Reinhart Pieter Anne Dozy; édité et traduit par Charles Pellat (Leyde: E. J. Brill, 1961).

(٣) حول هذا الموضوع انظر: A. C. López, «Vida y obra del famoso poligrafo cordobes del siglo X, 'Arīb Ibn Sa'īd,» *Ciencias de la naturaleza en al-Andalus,* vol. 1 (1990), esp. pp. 338-340.

أما الرسالة الثانية في هذا الميدان، **مختصر كتاب الفلاحة**، فتنسب إلى شخصية مرموقة ثانية، معاصرة لابن سعيد، هي شخصية أبو القاسم خلف بن عباس الزهراوي، طبيب البلاط أيام الحكم الثاني والمنصور الذي عرفته النصوص اللاتينية القروسطية باسم (Abulcasis)، فعلى الرغم من أن المصادر العربية لا تشير إلى هذا العمل إلا أنه ليس من المستغرب أن الزهراوي، كسواه من الحكماء، كان ميالاً إلى الموضوعات الزراعية بسبب الترابط بين العلوم المختلفة التي اهتم بها أولئك العلماء وهي علوم يمكن أن نسميها اليوم بالعلوم الطبيعية. وعلى أية حال، هناك آراء لا تعوزها الحجة تنحو إلى عد الزهراوي مؤسساً للمدرسة الزراعية الأندلسية[٤] جراء الدور الذي لعبه، بصورة غير مباشرة أحياناً، كأستاذ مؤكد لمؤلفين لاحقين.

ونجد في القرن الرابع الهجري/ العاشر الميلادي نصاً آخر في علم الزراعة تم نشره مؤخراً[٥] من دون تسمية مؤلفه، على الرغم من أن كل البيانات المتوفرة تشير على ما يبدو إلى كاتب مغمور هو ابن الجواد. وتنحصر مادة العمل المذكور، الموزعة على عشرة فصول، في ثلاثة من ميادين علم الزراعة هي زراعة الأشجار والبستنة والجِنانة، ولا ريب أن الفصل الأكثر بعثاً على الاهتمام هو الفصل الخامس، إذ يتوفر على وصفات مهمة لزراعة نباتات الزينة الأساسية المعروفة في الأندلس آنذاك، وهو يكمل لذلك المعلومات التي احتواها **تقويم قرطبة**.

وثمة عامل آخر ذو أهمية بالغة ينبغي أخذه في الاعتبار لدى التعرض للازدهار الكبير الذي شهدته الأندلس في الفترة اللاحقة، هو ظهور الحدائق النباتية أو الحدائق التجريبية التي جرى العمل فيها على أقلمة نباتات جديدة أو على تحسين أنواع نباتات معروفة أخرى في تربة شبه الجزيرة الايبيرية بواسطة البذور والجذور والفسائل التي جلبت إلى الأندلس من بقاع نائية في الشرق الأدنى. وكان من المعتاد أن يجمع البستانيون في أسفارهم نباتات غريبة كي يجروا عليها اختباراتهم وتجاربهم في وقت لاحق.

كانت الرصافة[٦] أول ما عرف في هذا المضمار، وهي نوع من ضياع

(٤) نوقشت هذه الفكرة في: Juan Vernet Gines and Julio Samsó, «Panorama de la ciencia andalusí en el siglo XI,» paper presented at: *Actas de las Jornadas de Cultura Arabe e Islámica (1978)* (Madrid: Instituto Hispano-Arabe de Cultura, 1981), pp. 135-163.

(٥) A. C. López, *Kitāb fī tartīb awqāt al-girāsa wa'l-magrūsāt: Un tratado agrícola andalusí anónimo* (Granada, 1990).

(٦) حول هذا البستان، انظر: Julio Samsó, «Ibn Hishām al-Lajmī y el primer jardín botánico en al-Andalus,» *Revista del Instituto Egipcio de Estudios Islámicos*, vol. 21 (1981-1982), pp. 135-141.

الاستجمام، وكان الأمير الأموي عبد الرحمن الأول قد أمر بتشييدها قرب مدينة قرطبة. وتقدم لنا المصادر العربية تقريراً رائعاً عن بناء هذه المنية ونشاطها الزراعي، مع التركيز على إدخال النباتات الجديدة التي انتشرت في بلاد الأندلس وعمت فيها في ما بعد(٧). ولا بد أن مدينة الزهراء، عاصمة الخليفة عبد الرحمن الثالث، قد عرفت نشاطاً زراعياً مماثلاً، على الرغم من شحّ البيانات التي تتوفر عليها المصادر العربية بهذا الخصوص. وعلى أية حال، تسمح لنا دراسة بعض النصوص المعاصرة المحتوية على معلومات نباتية وزراعية وافرة بتشكيل صورة عامة لطبيعة تلك الضياع ومحتوياتها(٨).

عقب تفسخ الخلافة ونشوء ممالك الطوائف، لم يتأخر الحكام الجدد في تقليد عادات الخلفاء المخلوعين، فكثرت تلك الحدائق «التجريبية» في كل قصر من قصور الحكم الجديدة، كالصُمادحية في مدينة ألمرية، وبستان الناعور (Huerta de la Noria) أو بستان الملك في طليطلة، وكذلك تلك الأخرى المعروفة أيضاً ببستان الملك أو حديقة السلطان المعتمد في إشبيلية، وكان لكل واحدٍ من تلك البساتين عالم في الفلاحة يشرف عليها.

يذكر العذري، المؤرخ والجغرافي المعاصر لذلك الوقت من مدينة ألمرية (ت ٤٧٧هـ/ ١٠٨٥م)، بخصوص الصمادحية التفاصيل التالية:

«وبنى [المعتصم بالله] بخارج مدينة ألمرية بستاناً وقصوراً متقنة البيان غريبة الصناعة وجلب إليها من جميع الثمار الغريبة وغيرها، ففيها من كل شيء غريب مثل أنواع الموز المختلفة وقصب السكر وأنواع سائر الثمرات مما لا يقدر على صفته»(٩).

وقد استمر هذا التقليد بعد ذلك على مدى تاريخ الأندلس ليعطينا حديقة البحيرة في إشبيلية في عهد الموحّدين أو جنّة العريف في غرناطة في الفترة النصرية(١٠).

---

(٧) يذكر لنا المؤرخ المقري، نقلاً عن ابن حيان، أوصاف هذه الرصافة وأنشطتها في كتاب: أبو العباس أحمد بن محمد المقري، **نفح الطيب من غصن الأندلس الرطيب**، تحقيق إحسان عباس، ٨ ج (بيروت: دار صادر، ١٩٦٨)، ج١، ص ٤٦٦ ـ ٤٦٧.

(٨) انظر: J. E. Hernández Bermejo, «Aproximación al estudio de las especies botánicas originariamente existentes en los jardines de Madīnat al-Zahrā',» *Cuadernos de Madīnat al-Zahrā'*, vol. 1 (1987), pp. 61-81.

(٩) أحمد بن عمر بن أنس العذري [ابن الدلائي]، **ترصيع الأخبار وتوزيع الآثار**، تحقيق عبد العزيز الأهواني (مدريد: معهد الدراسات الإسلامية، ١٩٦٥)، ص ٨٥.

(١٠) Expiración García Sánchez and A. C. López, «The Botanical Gardens in Muslim Spain,» paper presented at: *The International Symposium on the Authentic Garden, Leiden, 8-11 May 1990* (Leiden, 1990),

وقد عقدت هذه الندوة بمناسبة إحياء ذكرى مرور أربعة قرون على افتتاح الحديقة البستانية لجامعة ليدن.

ثانياً: فترة الازدهار
(من القرن الخامس الهجري/ الحادي عشر الميلادي
إلى القرن السابع الهجري/ الثالث عشر الميلادي)

أصابت مدرسة الزراعة هذه التي قادت في ما بعد إلى ما سمي بـ «الثورة الزراعية الأندلسية» أوج ازدهارها في فترة تاريخية محددة هي فترة السياسة اللامركزية التي انتهجها ملوك الطوائف عقب سقوط الخلافة، الأمر الذي أحدث توازناً سياسياً واقتصادياً جديداً. ولقد تضافرت جهود، ومعارف، وأغراض، مختلفة للتوصل إلى ذلك التطور الزراعي، أولها حكامٌ رعوا، كما أسلفنا، جلب النباتات الجديدة لغرض أقلمتها في جنائنهم الخاصة، ومستشارون أدركوا ما للزراعة من دور وأهمية في بلد مرفَّه، ومشرّعون وضعوا القوانين الكفيلة بتنظيم ذلك الميدان النامي، وعلماء فلاحة كانوا في العموم أناساً ذوي معرفة موسوعية انكبوا في بحوثهم على التوفيق بين النظرية والممارسة التطبيقية الحية.

كذلك كان من المنطقي أن تتهيأ أيضاً مجموعة من العوامل الاجتماعية والثقافية التي ساهمت بدورها في إحداث ذلك الانفجار الزراعي، مثل الاتصال بين الحضارات الذي يخلق عادة أذواقاً وأنماطاً جديدة، فالمجتمع المشرقي كان أكثر تهذباً ورفاهة من مجتمع شبه الجزيرة الايبيرية، الأمر الذي دفع هذا الأخير إلى مجاراة المجتمع الأول أو إلى محاذاته على الأقل، فإذا نقلنا هذه الفرضيات إلى حيزِّ التطبيق وإلى مجال التغذية بالذات، لرأينا الحاجة إلى جلب وأقلمة مجموعة من المحاصيل الزراعية التي لم تعرفها بلاد الأندلس من قبل. فهذه العوامل وسواها، كالتي أوجزنا بعضها، أحدثت زراعة أندلسية ذات خبرة وطابع عقلاني وتأثير متوسطي واضح.

وكما أسلفنا، ظهرت في القرنين الخامس الهجري/ الحادي عشر الميلادي والسادس الهجري/ الثاني عشر الميلادي أكبر وأهم نواة للرسائل الزراعية مثل رسائل ابن وافد وابن بصّال وأبي الخير وابن حجاج والطغنري وابن العوّام، بيد أن المصادر العربية، والسير الذاتية منها بوجه الخصوص، لا توفر لنا معلومات كافية حول هؤلاء الكتّاب. إن هذا الشحّ في المعلومات، بالإضافة إلى الطابع التعميمي والوجيز لمختلف المخطوطات الزراعية الأندلسية يجعلان من الصعوبة بمكان دراسة هذا الموضوع[11].

إن ابن وافد (٣٩٨هـ/ ١٠٠٨م - ٤٦٦هـ/ ١٠٧٤م) هو، حتى هذه اللحظة، الأقدم زمناً ضمن علماء الزراعة الذين تقدم ذكرهم، بيد أن وفرة المعلومات حول

(١١) يجري العمل في مدرسة الدراسات العربية حالياً في مشروع للبحث غرضه إعداد دراسة شاملة حول الزراعة في بلاد الأندلس، وهو مشروع يتطلب إنجازه بحوثاً لغوية وتاريخية مسبقة في المخطوطات الأندلسية، يتم إجراؤها في الوقت الحاضر.

سيرة هذا العالم الذي عرفه صيادلة القرون الوسطى باسم «Abenguefith»، تتناقض مع ندرة المعلومات حول أقرانه، علماً بأن هناك شكوكاً جدية بشأن هوية مؤلف كتاب **المجموع في الفلاحة** الذي ينسب إليه. وبغضّ النظر عن الصحة في نسبة العمل المذكور، حظي **المجموع في الفلاحة** بشهرة وذيوع كبيرين، بدليل الترجمتين اللتين صدرتا له بلغتين رومانسيتين في شبه الجزيرة الايبيرية: القشتالية والقطالانية[١٢]، وبدليل تأثيره اللاحق في أعظم عمل في الزراعة لعصر النهضة: **الزراعة العامة** *(Agricultura General)* لغابرييل ألونسو دي هيريرا.

من علماء الزراعة الآخرين ابن بصال المولود في مدينة طليطلة، الذي خلف ابن وافد في الإشراف على حديقة النباتات في بستان المأمون، فرسالته المترجمة إلى اللغة القشتالية القروسطية[١٣] تتميز عن سواها من المؤلفات الأندلسية الأخرى جراء عاملين، أولهما أن مؤلفها، على ما يبدو، يعتمد بشكل كامل على تجاربه الخاصة دون أن يذكر أي مصدر آخر أو يشير إليه، في الأقل، وثانيهما أنه لا يدرج في رسالته مسائل غريبة عن الممارسة الزراعية، كعادة سواه من علماء الزراعة.

لدى انتقال مملكة طليطلة إلى السيطرة النصرانية (٤٧٧هـ/ ١٠٨٥م) هاجر ابن بصّال كغيره من رجال الفكر إلى إشبيلية حيث عرض خدماته على المعتمد، فقدر له

---

(١٢) أعد النص القشتالي من قبل خ.م. ميللاس إي فاليكروزا الذي يعد رائد الدراسات حول الزراعة الأندلسية وحفزها: José María Millás y Vallicrosa, «La Traducción castellana del "Tratado de agricultura" de Ibn Wāfid,» *Al-Andalus*, vol. 8 (1943), pp. 281-332.

أما النص القطالاني القروسطي الذي نشتغل فيه حالياً فهو موجود في مخطوط متنوع المواد في المكتبة الوطنية في باريس، ومسجل تحت رقم ٩٣ من قبل: Alfred Paul Victor Morel-Fatio, *Catalogue des manuscrits espagnols et des manuscrits portugais* (Paris: Imprimerie nationale, 1892), pp. 332-333.

في ما يخص النص العربي الأصلي لرسالة ابن وافد فيرد بشكل ناقص أيضاً في نصين محققين في الزراعة الأندلسية ذوي طابعين مختلفين، هما: أبو الخير الأندلسي، **كتاب الفلاحة**، تحقيق سيدي تهامي (فاس، ١٣٥٨هـ)، وأبو عمر أحمد بن محمد بن حجاج الإشبيلي، **المقنع في الفلاحة**، تحقيق صلاح جرار وجاسر أبو صفية؛ تدقيق وإشراف عبد العزيز الدوري ([عمان]: مجمع اللغة العربية الأردني، ١٩٨٢)، تغطي رسالة ابن وافد الصفحات ٦ ـ ٨٤ و٢ ـ ٨٦، على التوالي، من الطبعتين المعنيتين، وأعدت الترجمة الإسبانية من قبل: J. M. Carabaza Bravo, «Aḥmad b. Muḥammad b. Ḥajjāj al-Ishbīlī: *Al-Muqnī' fī 'l-filāḥa,»* 2 vols. (Doctoral Dissertation, University of Granada, 1988), vol. 1, pp. 178-281.

(١٣) محمد بن ابراهيم بن بصال، **كتاب الفلاحة**، نشره وترجمه وعلق عليه خوسى مارية مياس بييكروسا ومحمد عزيمان (تطوان: معهد مولاي الحسن، ١٩٥٥)، كما نشرت ترجمته القشتالية القروسطية في: José María Millás y Vallicrosa, «La Traducción castellana del "Tratado de agricultura" de Ibn Baṣṣāl,» *Al-Andalus*, vol. 13 (1948), pp. 347-430.

هذا مكانته وعهد إليه مهمة الإشراف على ما يسمى «بحائط السلطان»، فاستطاع ابن بصال بذلك مواصلة المهمات الزراعية التي كان قد باشر بها في بلاط طليطلة وأقلمة أنواع نباتية جديدة.

لقد أدى وجود ابن بصّال في إشبيلية إلى نشوء مدرسة هناك يمكن عدها امتداداً لتلك المدرسة الزراعية البدائية التي كانت قد ظهرت إبان فترة الخلافة بقرطبة بتأثير الطبيب الزهراوي، والتي انتقلت في ما بعد ولوقت قصير إلى طليطلة، إذ استطاع ابن بصال أن يستقطب حوله مجموعة من الشخصيات التي لها اهتمامات علمية متقاربة دانت له بالمهارة وعدّته استاذاً لها، اعترافاً منها بمعارفه الزراعية الجمة.

ضمت تلك المجموعة بين من ضمته من الشخصيات أبا الخير الإشبيلي(١٤) المولود في مدينة إشبيلية، كما تشير نسبته، وهو رجل لا نعلم عنه شيئاً ما عدا أخباراً غير مباشرة لمؤلفين أخذوا عنه تتفق بشكل خاص حول العلاقات التدريسية التي ربطته بابن بصال. ولقد وصلنا كتابه الموسوم **كتاب الفلاحة** الذي انتهج أبو الخير فيه الجمع بين النظرية والتطبيق، بصورة متفرقة وناقصة، شأنه في ذلك شأن معظم الأعمال المعاصرة له.

إن أحد أفضل الكتّاب الأندلسيين تجسيداً للأسلوب النظري هو ابن حجاج الذي قد يرجع نسبه إلى أسرة بني حجاج الإشبيلية المرموقة، بيد أننا لا نملك عن سيرته سوى معلومات ضئيلة. وعلى الضد من معاصره ابن بصال الذي لا بد أنه عرفه على الرغم من عدم وجود إشارات صريحة بهذا الخصوص، يشكّل كتابه **المقنع في الفلاحة**(١٥) المؤلَّف سنة ٤٦٦هـ/١٠٧٣م - ١٠٧٤م، نسيجاً معقداً من الإحالات على القدماء، تختلط أحياناً بنصوص المؤلف الخاصة، وقد أشار بعض دارسي هذا العمل على مواصلته لتقاليد الزراعة اللاتينية، وبالذات إلى تأثير مباشر لكتاب De re rustica للمؤلف الهسباني - الروماني كولوميلا (Columela) (القرن الأول للميلاد)، وهذه نظرية جذابة جداً، وخاضعة للنقاش والجدل في الوقت ذاته(١٦).

ويعدّ الطغنري، وفق التسلسل الزمني، آخر مؤلفي القرن الخامس الهجري/ الحادي عشر الميلادي، على الرغم من أنه دوّن كتابه في القرن السادس الهجري/ الثاني

---

(١٤) حول هذا المؤلف، انظر: J. M. Carabaza, «Un agrónomo del siglo XI: Abū-l-Jayr,» *Ciencias de la naturaleza en al-Andalus,* vol. 1 (1990), pp. 223-240.

(١٥) النص العربي لهذه الرسالة موجود في: ابن حجاج الإشبيلي، **المقنع في الفلاحة**، ص ٨٥ - ١٢٣ وهو مترجم إلى الإسبانية في: Carabaza Bravo, «Aḥmad b. Muḥammad b. Ḥajjāj al-Ishbīlī: *Al-Muqni' fī 'l-filāḥa,»* vol. 1, pp. 283-329.

(١٦) تناقش بولنز هذه النظرية بإسهاب في معرض بحثها الممتاز في: Lucie Bolens, *Agronomes andalous du Moyen-Age,* études et documents (Université de Genève, département d'histoire générale); 13 (Genève: Droz, 1981), spec. p. 44 et seq.

عشر الميلادي، وقد ولد لأسرة بني مرّة العريقة النسب، في قرية غرناطية صغيرة، وحدّث عنه المؤرخ لسان الدين ابن الخطيب بكونه أديباً وشاعراً بارعاً عاش في غرناطة إبان حكم الأمير الزيري عبد الله بن بلغين، قبل أن تضطره خلافاته مع هذا الأخير إلى السفر إلى مملكة ألمرية. وفي حدائق القصور الملكية لهذه المدينة بالذات، أي في الصمادحية، أجرى الطغنري شتى أنواع التجارب الزراعية، ثم عاد، عقب تطوافه في أرجاء شمال إفريقيا والمشرق، إلى بلاد الأندلس وتنقّل بين غرناطة وإشبيلية إلى أن انضم إلى مجموعة الزراعيين والبستانيين المتحلقة حول ابن بصال في المدينة الأخيرة.

أهدى الطغنري مؤلفه الموسوم **كتاب زهرة البستان ونزهة الأذهان** إلى حاكم غرناطة المرابطي، أبي الطاهر تميم بن يوسف بن تاشفين. وعلى الرغم من أن هذا العمل وصل إلينا ناقصاً بأكثر من النصف إلا أنه يعدّ واحداً من أفضل الرسائل الزراعية الأندلسية نظاماً وترتيباً، إذ تمتزج فيه المعرفة النظرية بالخبرة وبالتجربة الحيتين وتنمّ قراءته عن معرفة عميقة وواسعة بموضوعات شتّى كالطب والبستنة والنحو، وغير ذلك[(١٧)].

لقد ظلت رسالة ابن العوام لوقت طويل المرجع الوحيد في الزراعة الهسبانية - الإسلامية، بيد أن المفارقات أبقت شخصية المؤلف مجهولة بشكل يكاد يكون كاملاً، فالرسالة لا تقدم لنا حول سيرة ابن العوام إلا نتفاً نزرة، كما أن المؤلفين العربيين الوحيدين اللذين يشيران إليها، وهما المؤرخ ابن خلدون والجغرافي المشرقي القلقشندي، لم يعرفا ابن العوام على ما يبدو إلا معرفة قليلة وعابرة.

وتظهر الدراسة المتمعنة لرسالة ابن العوام أن المؤلف عاش في مدينة إشبيلية، وفي منطقة الشرف (Aljarafe) تحديداً، فكثيراً ما يشير العمل إلى هذه المنطقة التي أجرى ابن العوام فيها تجاربه الزراعية، نحو «زرعت حبة الصحاح في الشرف» و«أما في جبل الشرف فما رأيت قط شجرة تين بين غرس في كرم»، إلى غير ذلك. ويكمن الاستنباط أيضاً بأن ابن العوام كان ملاكاً ميسور الحال توزعت حياته بين القرنين السادس الهجري/الثاني عشر الميلادي والسابع الهجري/الثالث عشر الميلادي على الرغم من أننا نجهل تاريخ ولادته ووفاته[(١٨)].

إن **كتاب الفلاحة** مجموعة كبيرة من الإحالات على نصوص أندلسية ومشرقية،

---

(١٧) حول هذا المؤلف الذي حققتُ رسالته، انظر: Expiración García Sánchez, «El Tratado agricola del granadino al-Tignarī,» *Quaderni di Studi Arabi,* vols. 5-6 (1987-1988), pp. 278-292, and «Al-Tignarī y su lugar de origen,» *Al-Qanṭara,* vol. 9, no. 1 (1988), pp. 1-11.

(١٨) حول ابن العوام يمكن مراجعة الدراسة التمهيدية التي أعدتها إكسبيراثيون غارثيا سانشيز، وخ. إ. هيرنانديث بيرميخو في: Ibn al-'Awwām, *Kitāb al-filāḥa (Libro de agricultura),* edited with Spanish translation by B. A. Banqueri, 2 vols. (Madrid: Ministerio de Agricultura, Pesca y Alimentación, 1988), vol. 1, pp. 11-46.

بيد أنه في هذه الخاصية بالذات تكمن إحدى أكثر ميزاته أهمية وبعثاً على الاهتمام، إذ لا يشكل العمل موجزاً للنظريات الزراعية السابقة فحسب، بل يمكنه أن يعيننا أيضاً على إعادة صياغة النصوص الأصلية لبعض المؤلفين، خصوصاً للفترة الهسبانية ـ الإسلامية، والذين وصلتنا أعمالهم بشكل مبتسر أو مجزوء. ويحوي كتاب **الفلاحة**، وهو أحد المؤلفات القلائل التي وصلتنا كاملة، جميع المعارف الزراعية والحيوانية الشائعة في وقته، كما يستوعب التراث البستني السابق ويختصره ويمحّصه ويُحييه في آن واحد، ثم إنه يرسي فوق كل ذلك تقليداً للتأمل المصاحب للتجربة، مثلما يقول المؤلف: «ولم أثبت فيه شيئاً من رأي إلا ما جربته مراراً فصحّ»[١٩].

ثالثاً: الفترة الأخيرة
(القرن الثامن الهجري/ الرابع عشر الميلادي)

نجد في مستهل هذا القرن آخر عمل معروف في الزراعة الأندلسية وهي أرجوزة ابن ليون من ألمرية (ت ٧٤٩هـ/ ١٣٤٩م)، وتشير محققة الأرجوزة ومترجمتها إلى الإسبانية، السيدة خ. إيغواراس إيبانييث[٢٠] إلى أن هذه القصيدة التعليمية التي تضم ٣٦٥ بيتاً «تنأى كثيراً عن التزويقات الشعرية التي تحفل بها قصائد فيرجيل، على الرغم من أنه لم يعدم من قال بنقيض ذلك ولم يتورع عن وصفها بـ «قصيدة الأندلس الزراعية» *Georgics* الأندلس؛ فقد صب فيها ابن ليون معارف زراعية بحتة ليس لها من النزوع الشخصي ومن المحسنات البديعية للشعر شيء، استقى جلّها من كتابات ابن بصال والطغنري، اللهم إلا حينما يتطرق إلى وصف توزيع البساتين ومرافق السكن فيها فإنه يجنح بمخيلته بعض الشيء، كما يزيد العمل أهمية كونه، مثل رسالة ابن العوام، أحد المؤلفات الزراعية التي وصلتنا كاملة، وهذا أمر نادر الحصول في تاريخ الزراعة الأندلسية.

إلى جانب الأعلام المذكورين لدينا معرفة بوجود زراعيين أندلسيين آخرين من خلال إشارات غير مباشرة أوردتها نصوص لاحقة، كما في حالة ابن عرّاض وفي حالة مخطوطة أندلسية صاحبها مجهول الهوية من القرن السادس الهجري/ الثاني عشر الميلادي[٢١].

---

(١٩) Ibn al-'Awwām, *Kitāb al-filāḥa (Libro de agricultura)*, edited with Spanish translation by J. A. Banqueri, 2 vols. (Madrid, 1802), vol. 1, p. 10.

(٢٠) Ibn Luyūn, *Tratado de agricultura*, edited with Spanish translation by Joaquina Eguaras Ibáñez (Granada, 1975), p. 21.

(٢١) لا نعرف عن مؤلف ابن عرّاض شيئاً سوى الاقتباسات التي نقلها لنا عنه ابن ليون وناسخه، أما مؤلف الثاني، فمتضمن في المخطوطة رقم (٣٠) من مجموعة Gayangos في الأكاديمية الملكية للتاريخ في مدريد، الأوراق ١٤١ظ ـ ١٤٣ظ.

رابعاً: موضوعات رسائل الزراعة الأندلسية وفحواها

تعتمد الكتابات الأندلسية عموماً، ولا سيما تلك التي وصلت إلينا بشكل كامل، تقسيماً مشابهاً لذلك الذي اعتمدته الكتابات الكلاسيكية والمشرقية، إذ تتطرق الفصول الأولى فيها إلى الأرض والماء والأسمدة تليها مادة عن زراعة النبات وتربية الحيوان، والطب البيطري، وليس من غير المعتاد أن تتضمن أيضاً تقاويم للأغراض الزراعية تصحبها أحياناً تقاويم أخرى تتعلق بعلمي الفلك والأرصاد الجوية، تمتزج بها إشارات ذات طابع سحري وتقاليد محلية وتجارب حية منقولة عن ألسنة المزارعين، كما تضم غالباً قواعد عملية في التدبير المنزلي والسيطرة على الأوبئة الزراعية، جنباً إلى جنب مع توصيات ونصائح حول الشروط الجسدية والمعنوية التي ينبغي مراعاتها لدى انتخاب العمال والقائمين بالوظائف الزراعية.

وتنمّ هذه الرسائل عموماً عن منهج نظري وعملي في آن واحد وعن توازن واضح بين الثقافة الكتابية، الممحّصة بشكل دقيق، والتجارب الشخصية، كما نجد فيها تصوّراً عضوياً وانسجامياً للزراعة بوصفها شكلاً من أشكال استثمار الطبيعة بصورة متوازنة.

ويمكن استقصاء واقع الجغرافيا الزراعية لبلاد الأندلس والتعرف على معالمها النباتية عبر تحليل الرسائل المعنية، بيد أنه من الصعب تحديدها بدقة لعدم وجود ما يكفي من الإشارات إلى الأماكن بأسمائها الصريحة، ولندرة الإشارات التي تدل على المكان ونوع الغلّة في آن واحد، فرسالة ابن العوام مثلاً تقرّبنا من جغرافية الأندلس المتعلقة، في الأقل، بأريافها الداخلية والوادي الكبير (Guadalquivir) التي شهدت مستوى عالياً للاستثمار الزراعي المكثف، وحيث سادت غلات الحبوب والبقليات المعتمدة على مياه الأمطار وبساتين الزيتون والكرم والثمار والخضر، وغالباً ما كانت هاتان الغلتان الأخيرتان تتقاسمان المحل ذاته في بساتين متنوعة التنظيم حفّت بها الأشجار؛ وتعرفنا زهرة البستان للطغنري على فحص (vega) غرناطي خصيب، أحاطت به من طرفيه الشمالي الشرقي والشمالي الغربي هضاب باردة المناخ زرعت فيها شتى أنواع القمح والحبوب، وفي جناح الفحص المواجه لساحل البحر نجد غلات حديثة غرست بأساليب وتقنيات زراعية تذكرنا بتلك المستخدمة في الوقت الحاضر، ولا سيما في حالة قصب السكر وبعض أنواع الحمضيات.

من جانب آخر، توفر لنا رسائل الزراعة مؤشرات تسمح لنا بتقويم درجة تنوع الزراعة الأندلسية حتى القرن السابع الهجري/الثاني عشر الميلادي على وجه التحديد، دون أن نغفل أن غالبية هذه الرسائل قد وصلتنا بشكل مبتسر أو ناقص. وتصنف أنواع الغلات عموماً وفق المجموعات التالية:

١ - **الحبوب والبقليات:** من أكثر أنواع الحبوب زراعة القمح والشعير على اختلاف أصنافهما، بحسب لون الحبة وموسم البذار وجودة الخبز المستحصل منهما، ثم البقليات مثل الباقلاء (الفول) والحمّص واللوبيا والجلبان والعدس والترمس التي تبوأت مكاناً متقدماً في الزراعة الأندلسية، فعلاوة على استعمالها في نظام الزراعة الدوري كانت تؤدي دوراً مهماً في التغذية المحلية.

٢ - **الخضر والبقول:** كانت غلات البساتين على درجة عالية من التنوع، على العكس تماماً من الفقر المخيّم على بساتين المنطقة النصرانية، وكان بوسع أهل الأندلس تناول الخضر والبقول الطرية على مدار فصول السنة، فالغلات الصيفية كالقرع والباذنجان والفاصولياء الخضراء والبطيخ بنوعيه الأصفر والأحمر والخيار والثوم تتناوب مع غلات الشتاء كاللفت والكرنب والجزر والكرّاث والسلق والسبانخ والخرشوف. . . ، الأمر الذي أغنى نظام التغذية للسكان بدرجة كبيرة.

٣ - **الأشجار ذات الجذوع الخشبية وأشجار الفاكهة:** يبدو أن أشجار الزيتون والكرمة كانت تغطي قسماً كبيراً من أراضي الأندلس، كما هي الحال في الوقت الحاضر. وهنا ينبغي إبراز أهمية الغلتين المذكورتين في اقتصاد تلك الفترة، بدليل الاهتمام البالغ الذي أولاهما إياه علماء الزراعة في رسائلهم.

تحظى أشجار الرمّان والتين باهتمام خاص ضمن الأشجار المثمرة، فالشجرة الأخيرة هي الشجرة الأكثر انتشاراً في حوض البحر الأبيض المتوسط، مثلها مثل شجرتي الزيتون والعنب، ويمكن القول بأن عدد الأشجار المثمرة المزروعة آنذاك كان يساوي، وربما يضاهي، عددها في الوقت الحاضر. وضمن مجموعة الحمضيات، التي أدخلها العرب إلى بلاد الأندلس، يرد ذكر الليمون الهندي (الكريب فروت) - أولى الحمضيات الوافدة إلى غرب المتوسط، والليمون وبرتقال إشبيلية والليمون (اللومي)، أما نخلة التمر التي كانت تزرع في السابق لأغراض الزينة فقط فقد وفدت شبه الجزيرة الايبيرية مع المستوطنين الجدد. ولم تكن بعض أنواع هذه الأشجار تزرع لأجل ثمارها فحسب بل لظلها وعبير أزهارها، وأخشابها الضرورية للصناعات الحرفية وخواصها الطبية والنكهوية، أو لأغراض صناعية كغذاء لدودة القز، وأحياناً لأغراض الزينة لا غير.

٤ - **الغلات الصناعية:** تضم هذه المجموعة غلات مثل الغلاّت الداخلة في صناعة المنسوجات والغلات الزيتية والسكرية والصبغية، وأخرى لأغراض صناعية مختلفة كالقنب الذي استخدم في صناعة ورق الكتابة وشتى أصناف الحبال، علاوة على استخدامه في حياكة البسط.

ومن الغلات الأخرى التي أدخلها العرب إلى بلاد الأندلس، ومنها انتشرت إلى بقية أوروبا، غلة قصب السكر التي يرد ذكرها مع الأرز في تقويم قرطبة في القرن

القرن الرابع الهجري/العاشر الميلادي، وعلى الرغم من أن بعض الدراسات الحديثة ترفض إرجاع تاريخ إدخالها إلى مثل هذا الوقت المبكر، إلا أنه لا يصعب افتراض أن قصب السكر، الذي انحصرت زراعته في مناطق محددة في البدء، كان قد تأقلم مع المناخ المحلي قبل تلك الفترة في إحدى حدائق النباتات الموجودة في الأندلس.

٥ ـ **النباتات العطرية**: إن قائمة النباتات المستخدمة لأجل إضفاء النكهة والرائحة الزكية على الأطعمة لهي قائمة طويلة جداً، تضم في ما تضمه الزعفران الذي أدى إلى ظهور تجارة نشطة. وقد استعمل الأندلسيون الزعفران كعطر وكمكوِّن من مكونات الطبخ في وقت واحد، كما استعملوا نعناع الماء والكراوية والمردقوش والشمار والكمون والكزبرة والكَبَر والشبث والنعناع والسمسم. أما السوس واليانسون والأفسنتين فقد استعملوها في إعداد اللحوم والأشربة ذات النكهة الخاصة.

٦ ـ **نباتات الزينة والورد**: تحتوي رسائل الزراعة الأندلسية على بيانات عالية القيمة تمكننا من التعرف على أنواع المحاصيل وعلى توزيعها وفوائدها ورموزها وسواها من خواص البستنة الهسبانية ـ الإسلامية التي أثرت فيما بعد وبشكل عميق في إسبانيا وعموم أوروبا إبان عصر النهضة.

وكان لأشجار الفاكهة عندهم شأن كبير، فهي لا تنتج الفاكهة فحسب، وإنما أيضاً الأزهار والشذى والألوان والظل. وقد اشتملت الجنائن الأندلسية أيضاً على الصفصاف والدردار والسرو والصنوبر والسنديان والنخيل والدلب والآس والياسمين. أما أشجار الحمضيات التي تنتج اللومي والحامض والبرتقال المر وغيرها فقد كانت شائعة فيها. أما بالنسبة للنباتات المزهرة فنجد إشارات كثيرة إلى الورود والقرنفل والبنفسج والمنثور والأقحوان والسوسن والزنبق (النيلوفر).

أما المؤلفات الزراعية فهي تسعفنا كذلك بفكرة عامة عن الخصائص العامة لهذه الجنائن وطريقة تنسيق أشجارها ونباتاتها، كأن تشير مثلاً إلى أن أشجار الحمضيات لا بد من حمايتها من المناخ البارد، كما تزود المزارع بتفصيلات تتعلق بالمسافة الواجب تركها بين الأشجار، وباختيار الأنواع المناسبة لزراعتها في كل جزء من أجزاء الحديقة.

وفي ضوء هذه المؤلفات تظهر الجنائن الأندلسية وكأنها مزيج من الحديقة والبستان محتو على النبات المزهر والعطر في آن معاً. أما الأشجار الوارفة الظلال فقد كانت موجودة دائماً قرب الحوائط، كما كانت النباتات الشوكية تزرع عند أطراف الحديقة وحدودها.

بعد هذا العرض الموجز للزراعة والبستنة في بلاد الأندلس، يمكننا أن نستنتج بأن أعداداً كبيرة من الأنواع النباتية المجهولة حتى ذلك الوقت قد تأقلمت مع المناخ

المحلي عن طريق استخدام وسائل وتقنيات جديدة، وأن أنواعاً أخرى لنباتات معروفة ومزروعة قبل ذلك الحين قد أعيدت زراعتها بعد أن آلت إلى النسيان والإهمال لأسباب مختلفة. وبعبارة أخرى، أدخل زراعيو الأندلس نباتات مشرقية جديدة إلى شبه الجزيرة الايبيرية بشكل تدريجي ووثّقوا ذلك جنباً إلى جنب مع الأنواع النباتية المعروفة قبل وصولهم.

خامساً: التقنيات الزراعية[٢٢]

١ ـ **السقي**: لا يجهل أحد التطور والاستثمار الكبيرين اللذين أصابتهما الأراضي المعتمدة على السقي بفضل المعارف والممارسات الأندلسية التي خلفت مفرداتها آثاراً لا تمحى في اللغة القشتالية، بالإضافة إلى العديد من أسماء الأماكن المنتشرة في عموم شبه الجزيرة الايبيرية. فالسكان الهسبان ـ العرب كانوا مهرة في تصريف مياه الأنهار وتوزيعها بواسطة الأسداد (asdād) والقنوات والساقيات (acequias) والناعورات (nā'ūrat) والسانيات (sāniyat) وسواها من وسائل السقي ووسائطه، كما حوّروا الكثير من نظم السقي وطوروها، سواء تلك التي عرفها الغرب قبلهم أو، في الأساس، المفاهيم والأدوات التي أخذوها عن أهل المشرق.

حالما ندخل في طيات رسائل الزراعة الأندلسية نلاحظ الدور الحيوي الذي يؤديه عنصر الماء، فهي تدرسه في المقدمة إلى جانب عنصري التربة والأسمدة. ويمكن القول إن الطغنري الغرناطي هو أحد المؤلفين الأكثر أصالة ضمن أولئك الذين تناولوا موضوع المياه، ولا سيما ما يتعلق بحفر الآبار والتنقيب عن المياه، فهو يتبع بكل عناية الأساليب المذكورة في **الفلاحة النبطية** بعد أن يطرح الجانب التصوفي منها، كما أن العوامل الغيبية تبدو في رسائله معدّلة ومندمجة بالعوامل العقلانية، وهو يعوّل أخيراً على تجاربه الشخصية التي يعارضها أحياناً بأساليب تعلّمها خلال أسفاره في بلاد الشام وإفريقية.

٢ ـ **الأدوات الزراعية**: يظهر أثر التقاليد الرومانية جلياً في هذا الميدان، بيد أن ذلك لا يعني غياب أثر التقاليد المشرقية، وبصورة عامة يمكن القول إن أدوات الزراعة كانت مصنوعة في أغلبيتها من الحديد، وكانت بسيطة، على الرغم من تنوعها الكبير. وهنا تنبغي الإشارة إلى دراسة حديثة[٢٣] أعدت مسحاً شاملاً ودقيقاً لأدوات

---

(٢٢) من المنطقي أننا لا نقدر، بحكم أهداف هذا البحث والحيز المتاح لنا في هذا المقام، أن نتطرق بإسهاب إلى كل أسلوب من أساليب الزراعة المتنوعة التي طورها زراعيو الأندلس، وعليه فسنكتفي بالإشارة إلى بعض جوانبها الجديرة بالاهتمام.

(٢٣) انظر: M. D. Guardiola, «Instrumental agrícola en los tratados andalusíes,» *Ciencias de la naturaleza en al-Andalus*, vol. 1 (1990), pp. 107-149.

الزراعة المذكورة في جميع المخطوطات الزراعية الأندلسية، ما حُقّق ونشر منها وما لم يحقق وينشر بعد، إذ نجد فيها تنوعاً عظيماً لهذه الأدوات، يربو مجموع المحصي منها على الثمانين، بضمنها ستون أداة مستقلة، والبقية أدوات مكملة لها أو مضافة إليها.

ضمن الأدوات المذكورة هناك بعض الأنواع التي يقتصر ذكرها على النصوص الأندلسية، تدل جذورها اللغوية على انحدارها من أصول مستعربة (mozárabe) بينها أدوات على درجة عالية من التطور، أبرزها أدوات تسوية التربة مثل المرجيقل (murjīqal)[٢٤]، المشتقة من المفردة الإسبانية «murciélago»، أي الوطواط، التي ذكرها الطغنري ورددها ابن ليون في ما بعد، ولعلها الأداة ذاتها التي عناها ابن العوّام، نقلاً عن أبي الخير، باسم مرحيفل (marḥīfal)، الخاصة بتنظيم مناسيب المياه، ومثل الأداة المستخدمة في عزق التربة المحيطة بجذور الأشجار والمعروفة باسم شنجول (Shanjūl)، التي قد يرجع اشتقاقها إلى كلمة (sanchuelo) ذات الأصل الرومانسي، التي يقول أبو الخير فيها: «الشنجول وهو صفة يد الإنسان بأصابع جِداد[٢٥]»، وعلاوة على هذه المفردات التي ينحدر جلّها من أصول هسبانية محققة، يمكن ذكر الأسطرلاب ذي الأصل المشرقي والذي يوصي ابن العوام باستعماله في تسوية التربة، لسبب غريب.

٣ ـ **التطعيم**: إن أحد جوانب البحث في الأساليب الزراعية الأكثر بعثاً على الاهتمام هو جانب السعي وراء التصنيف وإضفاء الصفات العقلانية وإشاعة التنظيم الذي يتجلّى في الدراسات المتعلقة بالتربة والمياه والأسمدة، وبشكل أعمق، في تلك المتعلقة بالنباتات، ويعرض ابن بصال لنا في الفصل الثامن من رسالته بكل إسهاب وتفصيل منهجاً أصيلاً لتصنيف النباتات، يتناول في معرضه شتى أصناف الأشجار التي تنمو في الأقاليم السبعة التي تقسم بموجبها نوعيات التربة، ذاكراً الأشجار المائية والزيتية والحليبية والصمغية. ولقد ذهب بعض الباحثين إلى أن هذا المنهج الذي طوّره لاحقاً أحد تلامذة ابن بصال الإشبيليين المجهول الهوية، صاحب كتاب **عمدة الطبيب في معرفة النبات لكل لبيب**، قد شكّل سابقة لمنهج التصنيف الذي جاء به كوفيير (Cuvier) بعد مضيّ عدة قرن، ففي **عمدة الطبيب** يطبق المنهج التصنيفي للنباتات

---

(٢٤) استناداً إلى سيمونيه، يرجع أصل هذه المفردة إلى «murciegal» أو إلى «murciélago»، بحكم شكل الأداة المثلث المتساوي الضلعين والشبيه بطائر الوطواط. انظر: Francisco Javier Simonet, *Glosario de voces ibéricas y latinas usadas entre los mozárabes* (Madrid: Est. tip. de Fortanet, 1888), pp. 390-391, reissued (Amsterdam, 1965).

(٢٥) هذا ما يراه آسين بالاثيوس، محقق العمل ومترجم بعضه. انظر: Miguel Asín Palacios, *Glosario de voces romances registradas por un botánico anónimo hispano-musulmán (siglos XI-XII)* (Madrid; Granada, 1943).

بموجب الجنس والنوع والصنف لكل منها.

ولعل هذه المعرفة البستنية العميقة التي اضطلع بها زراعيو بلاد الأندلس تتضح أكثر ما تتضح في حقل التطعيم الذي عرفوا له أشكالاً وأساليب مختلفة كالتطعيم بواسطة الرقع والأقلام والعيون والبرينات والأنابيب... الخ، علاوة على معرفتهم بالتركيبات الناجعة للتطعيم الرئيسي التي يبعث بعضها على الدهشة، كتركيبة بذور القرع مع بصل الفأر (Cebolla albarrana) وتركيبة نخيل التمر مع الجزر الأبيض.

خاتمة

ينبغي أن نعترف في النهاية بأن الزراعة الهسبانية ـ العربية ما بين القرنين الخامس الهجري/ الحادي عشر الميلادي والسابع الهجري/ الثالث عشر الميلادي هي بلا ريب الزراعة الأهم والأكثر تأثيراً في العالم الإسلامي لتلك الفترة، من دون أن يعني ذلك أنها كانت الزراعة الوحيدة من نوعها آنذاك.

ويجب علينا، من جانب آخر، ألاّ نغمط للبستنة الهسبانية ـ العربية، التي جمعت المعارف الزراعية السابقة وأغنتها في نواحٍ عديدة، حقها في التأثير في معارف الغرب النصراني وممارساته الزراعية.

ويجدر في الختام ذكر ناحية أخرى من نواحي هذه الرسائل الأندلسية وإبرازها، وهي سمتها «التجريبية» التي استرعت أكثر من سواها انتباه المؤلفين النصارى اللاحقين مثل غابرييل ألونسو دي هيريرا، والتي غدت في ما بعد بذرة الروح التجريبية الحديثة، فتلك المعرفة الحقيقية والمباشرة للتربة هي التي قادت جميع الخطوات اللازمة نحو الحصول على المحصول الجيد. وعنها أيضاً نتج التطور الكبير للأساليب، بالاعتماد على الإلمام المسبق بالتراث الزراعي وعلى التعامل معه بحّس وتطبيقه قدر المستطاع في الواقع الخاص، واقع بلاد الأندلس.

المراجع

١ ـ العربية

ابن بصال، محمد بن ابراهيم. **كتاب الفلاحة**. نشره وترجمه وعلق عليه خوسى مارية مياس بييكروسا ومحمد عزيمان. تطوان: معهد مولاي الحسن، ١٩٥٥.

ابن حجاج الإشبيلي، أبو عمر أحمد بن محمد. **المقنع في الفلاحة**. تحقيق صلاح جرار وجاسر أبو صفية؛ تدقيق وإشراف عبد العزيز الدوري. [عمان]: مجمع اللغة العربية الأردني، ١٩٨٢.

أبو الخير الأندلسي. **كتاب الفلاحة**. تحقيق سيدي تهامي. فاس، ١٣٥٨هـ.

العذري، أحمد بن عمر بن أنس [ابن الدلائي]. **ترصيع الأخبار وتوزيع الآثار**. تحقيق عبد العزيز الأهواني. مدريد: معهد الدراسات الإسلامية، ١٩٦٥.

المقري، أبو العباس أحمد بن محمد. **نفح الطيب من غصن الأندلس الرطيب**. تحقيق إحسان عباس. بيروت: دار صادر، ١٩٦٨. ٨ ج.

٢ ـ الأجنبية

Books

ʻArīb Ibn Saʻīd al-Kātib al-Qurṭubī. *Le Calendrier de Cordoue de l'année 961*. Publié par Reinhart Pieter Anne Dozy; édité et traduit par Charles Pellat. Leyde: E. J. Brill, 1961.

Asín Palacios, Miguel. *Glosario de voces romances registradas por un botánico anónimo hispano-musulmán (siglos XI-XII)*. Madrid; Granada, 1943.

Bolens, Lucie. *Agronomes andalous du Moyen-Age*. Genève: Droz, 1981. (Etudes et documents (Université de Genève, département d'histoire générale); 13)

Ibn al-ʻAwwām. *Kitāb al-filāḥa (Libro de agricultura)*. Edited with Spanish

translation by J. A. Banqueri. Madrid, 1802. 2 vols. Reprinted: Madrid: Ministerio de Agricultura, Pesca y Alimentación, 1988.

Ibn Luyūn. *Tratado de agricultura.* Edited with Spanish translation by Joaquina Eguaras Ibáñez. Granada, 1975.

López, A. C. *Kitāb fī tartīb awqāt al-girāsa wa'l-magrūsāt: Un tratado agrícola andalusí anónimo.* Granada, 1990.

Morel-Fatio, Alfred Paul Victor. *Catalogue des manuscrits espagnols et des manuscrits portugais.* Paris: Imprimerie nationale, 1892.

Simonet, Francisco Javier. *Glosario de voces ibéricas y latinas usadas entre los mozárabes.* Madrid: Est. tip. de Fortanet, 1888. Reissued: Amsterdam, 1965.

Vernet Gines, Juan. *La Cultura hispanoárabe en Oriente y Occidente.* Barcelona: Ariel, ©1978. (Ariel historia; 14)

Periodicals

Carabaza, J. M. «Un agrónoma del siglo XI: Abū l-Jayr.» *Ciencias de la naturaleza en al-Andalus*: vol. 1, 1990.

García Sánchez, Expiración. «Al-Tignarī y su lugar de origen.» *Al-Qanṭara:* vol. 9, no. 1, 1988.

——. «El Tratado agricola de granadino al-Tignarī.» *Quaderni di Studi Arabi:* vols. 5 - 6, 1987-1988.

Guardiola, M. D. «Instrumental agrícola en los tratados andalusíes.» *Ciencias de la naturaleza en al-Andalus*: vol. 1, 1990.

Hernández Bermejo, J. E. «Aproximación al estudio de las especies botánicas originariamente existentes en los jardines de Madīnat al-Zahrā'.» *Cuadernos de Madīnat al-Zahrā':* vol. 1, 1987.

López, A. C. «Vida y obra del famoso poligrafo cordobes del siglo X, 'Arīb Ibn Sa'īd.» *Ciencias de la naturaleza en al-Andalus:* vol. 1, 1990.

Millás y Vallicrosa, José María. «La Traducción castellana del "Tratado de agricultura" de Ibn Baṣṣāl.» *Al-Andalus:* vol. 13, 1948.

——. «La Traducción castellana del "Tratado de agricultura" de Ibn Wāfid.» *Al-Andalus*: vol. 8, 1943.

Samsó, Julio. «Ibn Hishām al-Lajmī y el primer jardín botánico en al-Andalus.» *Revista del Instituto Egipcio de Estudios Islámicos:* vol. 21, 1981-1982.

Conferences

García Sánchez, Expiración and A. C. López. «The Botanical Gardens in Muslim Spain.» Paper presented at: *The International Symposium on the Authentic Garden, Leiden, 8-11 May 1990*. Leiden, 1990.

Vernet Gines, Juan and Julio Samsó. «Panorama de la ciencia andalusí en el siglo XI.» Paper presented at: *Actas de las Jornadas de Cultura Arabe e Islámica (1987)*. Madrid: Instituto Hispano-Arabe de Cultura, 1981.

Theses

Carabaza Bravo, J. M. «Aḥmad b. Muḥammad b. Hajjāj al-Ishbīlī: *Al-Muqnī' fī 'l-filāḥa.*» (Doctoral Dissertation, University of Granada, 1988). 2 vols.

نباتات الصباغة والنسيج

قطاع زراعي مزدهر في الأندلس قوامه القطن والعِظْلم (الباستيل) (من القرن الخامس إلى السابع الهجري/ من الحادي عشر إلى الثالث عشر الميلادي)

لوسي بولنز(*)

أولاً: جذور الرهافة عند أهل حوض البحر المتوسط

١ ـ الطبيعة وعشق الطبيعة والشعر

إن هدف هذا القطاع سواء كان القائمون عليه من الخواص أو من الأمراء، هو صنع الملابس وصباغتها. وهذان المطلبان المتعلقان بتوفير الرفاهية اليومية في المجتمع سواء كانا ماديين أو حضاريين، يرتبطان بالمكان، الذي يصبح العنصر الأساسي الضروري لفهم إشعاع الأندلس وتماسك حضارته رغم اختلاف مجموعاته البشرية في ذلك الزمان البعيد. وإذا كانت الوظيفة الأساسية للباس في مجال العاطفة، والحسّ المرْهف في الحبّ، يحددهما الإسلام (كدين ودولة) الذي يحرّم التمثيل التشخيصي للجسد البشري ـ وذلك ما يرفع من قيمة الأثواب الموشّاة ـ فإن الرواسب الثقافية القديمة والأسطورية للمكان تبقى حاضرة على رغم ذلك. وتمتزج وثنية غريبة بجمال الطبيعة، تولّد طريقة جديدة للإحساس بالطبيعة تدعى الشعر. فتطلق أبطال الأساطير من عقالها في الزمان والمكان، وتجعل أجواء البحار المحيطة ترتعش وتنشر صفاءها

(*) لوسي بولنز (Lucie Bolens): أستاذة تاريخ العصر الوسيط في جامعة جنيف. اهتمت بشكل خاص بالزراعة وتاريخ التغذية في الأندلس.

قام بترجمة هذا الفصل مصطفى الرقي.

على التلال الزرق المغروسة بأشجار الزيتون الفضيّة على جنبات «المشتى» لتجعلها بحراً محيطاً آخر. إنّها عملية إبراز النباتات متناغمة مع الضوء مما يؤلف العنصر المتكامل لحضارة بقي لنا منها جواهر خالصة مثل قصر الحمراء وقصر إشبيلية وتلك الأبهاء التي لا تزال ترن فيها «الصوتات»[١] و«الغيطات» بطابعها الغابر في منطقة قسنطينة في الجزائر في القرن العشرين.

وقد كتب ميشال باستورو يقول إن «اللون ظاهرة ثقافية مميزة يستحيل تصورّها منعزلة عن الزمان والمكان «ويشرح سبب ذلك قائلاً: «لأن اللّون ليس مادة (كما اعتقد القدماء أحياناً) وهو ليس حزمة من الأشعة (كما اعتقد علماء العصر الوسيط) ولكنه إحساس، الإحساس بعنصر ملوّن بواسطة ضوء ينيره، تستقبله العين وتوصله إلى الدماغ. وهو ككل إحساس ينبع بفضل الجهاز الحيوي والإرث الثقافي في آن واحد»[٢].

ولن يكون لعلمي البصر والتعدين، على الرغم من أهميتهما، إلا الموقع الخلفي بالنسبة إلى ما أرمي إليه باحتفالي بأندلس عام ١٩٩٢: ذلك أن الارتباط بالعالم يبقى ذا صبغة خرافية، أقرب إلى حسّ القرويّ بالمعنى الفلاحيّ، وإلى الشاعرية بالمعنى الفرجيليّ، هذا الارتباط بالشمس وبالماء يقودنا عندما نسائل الينابيع، من الثّلم إلى اللّون، ومن التراب إلى الكساء، من «أديم الأرض»، كما تقول اللغة العربية الأندلسية للتعبير عن التراب مُكَنيّة عنه بـ «وجه الأرض» إلى النقاب القطني وإلى الأزرق السماويّ لنبات العِظْلم (الباستيل) يقودنا من كل هذا إلى الحياكة والصبّاغة في الحضارة الأندلسية، وإذا كان الزئبق أصل شهرة إسبانيا، ذلك المعدن الذي يشبّهه ابن سينا بالزنجَفَر، والذي يستخرج من جذوة النّار، وإذا كان الإنبيق لا يغيب عن زحمة العمل اليوميّ في تحضير العطور ومساحيق التجميل، فسوف أضع كلمتي في هذا

---

(١) الغيطة هي «Saeta» في القشتالية. وهي التواء صوتي مرتفع تبعاً لطريقة الغناء القديم. وكانت الغيطة أو ارتفاع الصوت من متطلبات السهرات الغنائية في العهد العربي الأندلسي. ولا تزال الغيطة سائرة في الجزائر إلى اليوم، وتدل بلا شك على آثار أندلسية قديمة. [المؤلفة].

«الغياط» في الجزائر والمغرب على العموم هو الذي ينفخ في آلة تشبه الأوبوا ذات صوت جميل جداً في أيام رمضان لإيقاظ الناس في السحر. وهي على ما يظهر لي أنها من الفصحى: «غياث» بانقلاب الثاء إلى تاء أولاً ثم إلى طاء. و«الغوات» في المغرب هي الضجة الشديدة النابعة من الأصوات البشرية، وهي من «الغوات = الاستغاثات» [المترجم].

(٢) Michel Pastoureau, «Vers une histoire de la couleur bleue,» dans: *Sublime Indigo* ([Marseille]: Musées de Marseille, Office du livre, ©1987), p. 20.

انظر أيضاً: Michel Pastoureau, *Figures et couleurs: Etude sur la symbolique et la sensibilité médiévale* (Paris: Léopard d'or, 1986).

الموضوع بين الأرض والسماء بالتضرّع إلى الشمس المحرقة وإلى القمر الرحيم، وإلى موسيقى تدفق المياه التي تروي وتُشبع، والترابط الدائم بين الكتان القديم واللازورد.

٢ ـ لغة مشتركة: المعرفة في خدمة البشرية

عندما تشير الوثائق الزراعية والنباتية المكتوبة بالعربية والإسبانية القديمة والعبرية واللاتينية، إلى المكانة التي احتلّها نسيج جديد يدعى القطن، فإنها لا تنسى مكانة الألياف المعروفة منذ العصور القديمة كالكتان والقنب والحلفاء وألياف النخيل، إضافة إلى الأصواف والجلود. أما الألوان التي تعدّ عنوان حسّ جماعي، فقد شملت الألوان المعدنية الغالية الثمن، والألوان النباتية التي ما فتئت تتحسن نحو الكمال، وهكذا كان الأزرق السماوي أشدّ حضوراً من اللازوردي، وكان النيلي القادم من بعيد قادراً على أن يدبغ حتى الأرجوان البحري، ليصبح مرجعاً في عموم بلاد البحر المتوسط: فنرى اليهود المتشبثين بـ «التّخْلِت» التوراتي وهو الأزرق القاتم ولون أفق الليل، ونرى المسلمين والمسيحيين في سبتة وسيرينا، ثم في قرطبة وغرناطة وإشبيلية، أو سوسة وقسنطينة وفاس، نراهم جميعاً رغم الفروق والخلافات يتفقون، لا على معطى ديني أو سياسي، بل على هبة من الطبيعة ألا وهي عشق الضوء. وقد كتب أنطوني غودي: «أن الفضيلة هنا وصلت إلى نقطة أوجها، والبحر المتوسط كما يدل اسمه هو وسط الأرض، وعلى ضفافه الممتدة عند درجات العرض ٤٥ يتحقق اعتدال في الضوء هو أفضل ما يتلاءم مع رؤية الأجسام وأشكالها، فهنا ازدهرت الثقافات والفنون بسبب هذا الاعتدال والتوازن الذي يخلقه هذا الضوء. وهنا تجاوب لون الحجارة الأرمينية الأزرق مع لون البروفانسيين القدماء القرمزيّ، وهنا اختلطت مستحضرات الجمال العِظْلمية (الباستيل) التي صنعتها العصور القديمة مع الألوان الذهبية والحمراء القانية كمعطيات ضوئية متناهية البساطة».

٣ ـ التقنيات وانتقالها وبلوغ مرحلة الاستمرار

قبل عهد الإسلام في الأندلس وقبل قيام مدرسته الزراعية الرائعة[٣] كان

(٣) Lucie Bolens, *Agronomes andalous du Moyen-Age,* études et documents (Université de Genève, département d'histoire générale); 13 (Genève: Droz, 1981), vol. 1.

وحول الزراعة، انظر: J. Vallvé, «La Agricultura en al-Andalus,» *Al- Qanṭara,* vol. 3 (1982), pp. 261-297, and Expiración García Sánchez, ed., *Ciencias de la naturaleza en al-Andalus: Textos y estudios,* 3 vols. (Granada: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Escuelas de Estudios Arabes, 1990-1994). =

إيزيدور الإشبيلي المخضرم بين العهدين، قد قام بنقل معارف قديمة خاصة بالنبات والأصباغ النباتية والمعدنية، وذلك في القرن السابع[٤]. وفي عام ١٢٥٠م، وعلى أثر أولى حروب الاسترداد النصرانية بعد الفتح الإسلامي في الأندلس، وجد ولي العهد ألفونسو الحكيم إل سابيو «*Lapidary*»[٥] عند يهودي في طليطلة وقد ترجمه من اللغة العربية إلى القشتالية طبيبه اليهودي: يهودا موسكا الأصغر (إل مينور). ونجد في مقدمته: «هذا يهودي يكاد يكون طبيباً»، وقد أصبح **كتاب الحجارة** هذا الخاص بألفونس الحكيم العاشر، الذي يتحدث عن الصباغات التي تتلقى شدتها من النجوم - تحت تصرّف غرسي بيريث أحد كهنة النصارى عند هذا الملك، وهو النموذج المثالي لعملية النقل التي قام بها الأندلس في استمرارية لليونانية - الفارسية من جهة والعربية اليهودية من جهة ثانية. ذلك أن علماء الزراعة وأطباء الأندلس اليهود والمسلمين والآخرين كانوا يشددون على انتمائهم إلى السلسلة التي تربطهم بأرسطو وجالينوس والرّازي وابن سينا، كما تربطهم في آن واحد بخيميائيين مغمورين وصباغين من أمثال بولوس ديموقريطس الاسكندراني، وبالمرحلة التأسيسية السريانية التي يمكن أن يخبرنا عنها الكثير بشير عطيّة»[٦]. إن تاريخ العواطف هذا وتاريخ الاختلاط الثقافي يمثل كذلك تاريخاً للتقنيات: فالتحول الذي يُدعى الزراعة قد استقبل بصفته معرفة خيميائية ترتبط بالماضي الكلداني البعيد. ويقول **كتاب الزراعة** لأبي الخير الإشبيلي، الذي عاش في القرن الخامس الهجري/الحادي عشر الميلادي، في الملف رقم ٦٤ من مخطوطة باريس، التي اكتشفت مصادفة لمن يسميه الغربيون: «الهوازم إليميتار دبلدك» والذي هو على حقيقته: أبو القاسم البغدادي بن بطلان (**تقويم الصحة**، الذي نقل إلى اللاتينية: **تقويم سانيتاتس**) وهو خيمياء شرقية بابلية بغدادية، يقول هذا الكتاب إن الزراعة قامت تحت راية تحولات الأجرام التي تقع تحت فلك القمر.

«تقنية» أو «صناعة»، المهم هو أنه لا يوجد شيء يستطيع أن يفصل بين المفيد والجميل، فهذه الكأس مخصصة لهذا الشراب القرمزي أو لهذه العجينة من الفواكه الشافية اللذيذة. ولم يكن ممكناً لحضارة الأندلس أن تستمد قوتها التي ساعدت على

= وحول تفاصيل الحياة اليومية العادية، انظر: Lucie Bolens, *La Cuisine andalouse, un art de vivre, XIe-XIIIe siècles* (Paris, 1990), vol. 1, pp. 17-50.

(٤) Isidore of Seville, in: J. Oroz Reta, *Etimologias* (Madrid, 1982), vol. 2, books 16, 17 and 19.

(٥) Alfonso X el Sabio, *Lapidario (según el Ms Escurialiense H.I, 15)*, edited with introduction and notes by S. Rodríguez and M. Montalvo (Madrid, 1981).

(٦) B. Attié, «L'Ordre chronologique probable des sources directes d'Ibn al-'Awwām,» *Al-Qanṭara*, vol. 3 (1982), pp. 299-332.

تحقيق منجزاتها الجميلة دون زراعة علمية، بدأت تظهر اليوم على حقيقتها. وقد امتد المستوى الرفيع للمعارف الخاصة بالتربة بفضل توارث ما حققه المشرق والغرب، في مناخ تنافس منشط منعش حيث تتعدد التجارب في إقليم الشرف وهو اليوم سهل فسيح، وكان قديماً مجموعة تلال اشتهرت بكونها خزاناً جبلياً، وكانت مصدراً للزيت المعروف بـ «الجبيلي» في منطقة إشبيلية(٧). وكان ابن وافد الطليطلي أول من أنشأ في إشبيلية، على غرار ما كان في طليطلة، الحدائق التجريبية الأولى في الغرب(٨). ومنذ ذلك التاريخ بدأت هجرة النباتات الجديدة القادمة من المشرق أو تلك التي تمّ نجاح تأقلمها في الفجاج المسقية من مياه هضاب وجبال ومناطق عليا، لتقوم بتتويج المستوى الرفيع لعلم النبات المعروف باسم المدرسة الأندلسية. ذلك أن علم تصريف المياه الزراعية ظهر شرطاً لا بد منه في كل عملية نهوض زراعي أندلسي منذ القرن الخامس الهجري/ الحادي عشر الميلادي(٩). وقد بدأت ترتسم معالم حضارة للملابس المنسوجة من خلال الهدايا الكسائية التي صنعتها السلالة الحاكمة في مختلف درجات السلّم المجتمع السياسي، كشفت عنها الحفريات ودراسة تنظيم الفضاء في المساحات السكنية من أجل خلق معيشة رغدة رضيّة يومية في الدور والمنازل وما يتطلبه ذلك من الأقمشة والأكسية الخاصة بالفراش والسرير وأغطية الموائد من الأسمطة والأقبية والطنافس وملابس الكتان التي تمّ بلّها بالماء ومحلول النّيلة، والمشبكات النسائية والريط(١٠)، والملابس الخضراء والسوداء التي كان يلبسها البحارة الإسبان(١١) والعمائم النيلية، وكانت الأثواب الجميلة تحلى باللآلىء والأحجار الكريمة.

وقد ظهرت في الوثائق العلمية منذ القرن الخامس الهجري/العاشر الميلادي،

---

(٧) Bolens, *Agronomes andalous du Moyen-Age*, p. 33.

(٨) Lucie Bolens: «Les Jardins d'al-Andalus,» dans: *Jardins et vergers en Europe occidentale, VIII^e-XVIII^e siècles* (Auch: Le Centre: Diffusion, Comité départemental du tourisme du Gers, 1989), et *L'Andalousie, du quotidien au sacré (XI^e-XIII^e siècles)*, Variorum Reprint; CS 337 (Brookfield, VT: Variorum, 1991), chap. 16.

(٩) انظر: Thomas F. Glick, *Islamic and Christian Spain in the Early Middle Ages: Comparative Perspectives on Social and Cultural Formation* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1979); Andrew M. Watson, *Agricultural Innovation in the Early Islamic World* (Cambridge, UK: Cambridge University Press, 1983), and Lucie Bolens, «La Révolution agricole du XI^e siècle,» *Studia Islamica*, vol. 42 (1978), pp. 121-141.

(١٠) Reinhart Pieter Anne Dozy, *Noms des vêtements chez les arabes* (Amsterdam, 1845), p. 211.

(١١) المصدر نفسه، ص ١٨٩ أصل «خيط الرّبط» قول بدرو القلعة: أقبية النساء. «Alvanega,» in: Elena Pezzi, *El Vocabulario de Pedro de Alcala* (Almería: Cajal, 1989).

علامات انتشار نباتات النسيج والصباغة.

ثانياً: الألياف النباتية: زراعة متقدمة

١ ـ السوابق في زراعة المشرق

لقد أعلن ابن سينا في رسالة **الإكسير** وفي الوثيقة اللاتينية المعروفة باسم: «من ابن سينا إلى ابن الهيثم *(Regem Epistula de Re Recta)*»[١٢] مبدأ استحالة تجاوز الطبيعة وكذلك حصيلة هذا المبدأ. وبعد أعمال جابر بن حيان[١٣] وبعد **الفلاحة النبطية** التي تقوم في المناخ نفسه الذي يقع فيه الأندلس، المعروف بالمناخ الرابع، يصنّف ابن سينا تحت عنوان «الصناعة» كل ما كان من شأنه أن يغيّر تركيب المادة بهدف إخراج ما كان مكنوناً فيها بدون زيادة من خارجها أو استعانة بالخوارق، مما يقع في مقدور سهيل الخضر (الذي يعادل زحل وهرمس) الذي يشرف على عمليات التخمير التي تجعل المادة سوداء في العمليات الخيميائية، والفلاح يتتبع أطوار القمر وما يقع في حزام بروج الشمس، لأن كل مزارع يهجن النبات بالتلقيح والإفسال لا بد له أن يعرف القابلية بين ما هو أرضي وما هو نجمي، ويكون بذلك إرث أرسطو ويطلميوس القديم قد وصل دون تغيير لأن الأساس يتلخص في إعادة النص الذي يقول بأولوية «الإلهي» لكل مصدر للطاقة. وقد كان ابن سينا بالنسبة إلى جميع الأندلسيين المرجع الأسمى، وقد ذهب روسكا إلى أن **رسالة الإكسير** منحولة لابن سينا وأنها أندلسية الأصل. وتنتهي هذه الرسالة في خاتمتها بوصف للإنبيق[١٤] وتلخيص لفعاليات الإكسير في الأصباغ:

«فالإكسير هو الذي يدبغ بصبغته، ويغمس بمادته، ويثبت بواسطة كلسه، فالدهون هي الرابطة بين اللون والشفافية، والكلس الصفيق والماء والزئبق هو حامل

---

(١٢) Ibn Sīnā, «Risālat al-iksīr (Letter on the Elixir),» in: G. Anawati, *Oriente e Occidente, scienze e filosofia* (Rome, 1973), pp. 285-346,

وترجمات لاتينية من العصر الوسيط.

(١٣) Paul Kraus, *Jābir Ibn Ḥayyān, contribution à l'histoire des idées scientifiques dans l'Islam* (Paris, 1986), p. 121.

وحول الفلاحة النبطية، انظر: Tawfiq Fahd, «Histoire de l'agriculture en Iraq,» in: *Handbuch der Orientalistik, Geschichte der Islamischen Länder* (Leiden; Cologne, 1977), vol. 1, pp. 276-377.

(١٤) Lucie Bolens, «Les Parfums et la beauté en Andalousie médiévale, 11e-13e siècles,» papier présenté à: *Les Soins de Beauté, 3e colloque international de Grasse* (Nice, 1987), pp. 145-169.

الصبغة. فإذا كان الدهن هو الذي يثبت الكلس ويلوّن في الصباغة، فالاثنان يغطسان فيه، وإذا كان الكلس ثابتاً فإن الاثنين يثبتان معه بفضل قوة المزيج».

عندما اشترط ابن سينا على نفسه ألا يخترع أموراً جديدة في الصباغة فقد أصبح مجدداً، وهذا الموقف نفسه هو الذي اتخذه علماء الزراعة التقليديون في الأندلس فأصبحوا مجددين بدورهم[١٥]. وقد استلهم هؤلاء المزارعون الأطباء بقدر ما استلهموا علماء النبات وعلماء الطبيعة. ونذكر منهم، ما عدا ابن سينا الذي كان بنظرهم يعدل أرسطو، الدينَوَري والنَّبطي والغافقي و**الفلاحة النبطية**. ونجد في الفصل المخصص للفن العظيم *(Ars Magna)*، في هذا المؤلف الذي يريد إخبارنا عن السوابق القديمة في منطقة ما بين النهرين مكرراً محتوى الكتاب الذي يعزى لجدّنا آدم عليه السلام، الذي كتبه بنفسه والمعروف بـ **كتاب أسرار القمر**، واعتماداً على هذا المرجع المبجّل فإنه يترك لبنيه إمكانية تقليد الطبيعة من أجل استخراج أنواع جديدة نباتية وحيوانية[١٦]. ويلعب الماء في الزراعة الدور الذي يلعبه الزئبق في الخيمياء، فهو سائل يستطيع حمل المواد الوسيطة اللازمة للتحويل[١٧].

٢ ـ ظروف التوسع والبنيات الزراعية

هل رافقت الفتح العربي ايقاعات خاصة ساعدت على ازدهار الاقتصاد القرويّ؟

إن الفصول الخاصة بالنباتات التي تنتج ألياف النسيج تتضمّن كذلك ذكر النباتات التي تنتج مواد الصباغة، فيرتب ابن العوّام في **كتاب الزراعة** في الفصل (٢٢) الطرق الزراعية الخاصة بالقطن أولاً بتفصيل كبير وتطويل، ثم يتطرق إلى الكتّان والقنّب ثم يتبع ذلك الحديث عن الزّعفران والحنّاء والفوّة والعِظْلم (باستيل) والنباتات الشوكية التي تستخدم في الحلج. ويذكر في هذا الفصل أيضاً البرسيم والخشخاش، وذلك للدور الجديد الذي يلعبانه في تربية الخيول، ويختمه بذكر البخور (حصى البان) بطريقة مشوشة ودوره في طعام البشر. هذه المزروعات الصناعية من القطن والكتان والزعفران والعِظْلم، بدأت تنمو بتوازٍ مع ازدهار البرجوازية التجارية في عهد ملوك الطوائف (القرن الخامس الهجري/الحادي عشر الميلادي) والإمبراطوريات البربرية (من

---

(١٥) Bolens: *Agronomes andalous du Moyen-Age*, vol. 2, pp. 88 et seq.; «Les Jardins d'al-Andalus,» pp. 71-96, et *L'Andalousie, du quotidien au sacré (XI^e-XIII^e siècles)*, chap. 16.

(١٦) «Nabataean Agriculture,» fol. 236^r, in: Fahd, «Histoire de l'agriculture en Iraq,» p. 266, 12 and p. 353, 4.

(١٧) Bolens, *La Cuisine andalouse, un art de vivre, XI^e-XIII^e siècles*, under «couscous,» pp. 155-171 and «sorbets jāwāri<u>sh</u>,» pp. 239-264.

القرن الخامس إلى القرن السابع الهجريين/الحادي عشر إلى الثالث عشر الميلاديين) تلك السلطة الإسلامية العربية التي دامت ثلاثة قرون في الأندلس.

ولا تظهر في كتاب المِعْيَار للونشريسي بنيات زراعية مختصة بالمزروعات الصناعية (كلمة «معيار» هنا تدل على المعيار النقدي)[١٨]. فالمناصفة والاستثمار الزراعي غير المباشر خلقت عقوداً متعددة تستند إلى قاعدة «الشراكة» (العقد الخاص بتوزيع الحصص)، ولكنها تظهر بصورة عارضة في ما يخص القنّب (حسب الفقيه ابن لبابة) دون تدخل السلطات العامّة أو إدارة التوثيق والتحليف. هذه الظروف تؤكد الانطباع العام الذي يشير إلى تشجيع حرية الملكية[١٩]. وإذا كان الصوف موضوع نزاعات كثيرة قانونية بسبب صبغته الشعبية اليومية التي تدسّ قطعان الغنم الصغيرة في سياق الاقتصاد العام، فإن المساحات المربعة المسقية المزروعة بالقطن أو بالعِظْلم أو بالفوّة، وحقول الحنّاء وأثلام الزعفران كانت من دون شكّ موضوع نزاعات مستمرة ترتبط بمشاكل توزيع المياه في المحيط القروّي ونصف القروي[٢٠]. ذلك أن الوقائع القانونية لا تشير إليها بهذه الصّفة إلا في ما يخصّ الألياف. وتكون عقود المزارعة (الزراعة المشتركة) و«المساقاة» (عقود جزئية) هي التي تميّز مجموعة البنيات الزراعية ويصعب التّمييز في بعض الحالات بين ما هو متّبع في الأندلس ومثيله في إفريقيا.

وكان المستعمر (مستصلح الأرض) يدفع الزكاة، وهي ضريبة الدولة الإسلامية

---

(١٨) Lucie Bolens, «Al-Andalus: Les Structures foncières d'après les sources juridiques,» dans: *Mélanges Duby* (1991).

وحول المصدر الأصلي، انظر: أبو العباس أحمد بن يحيى بن محمد الونشريسي، كتاب المعيار، أو حجر الزاوية في الفتاوى، القرن الخامس عشر، طبعة حجرية، ١١ مج (فاس، مخطوطة الزاوية الحامل)، مج ٦، ص ١٣٢.

(١٩) انظر: Muhammad Ibn Ahmad Ibn 'Abdūn al-Tujībī, «Traité de hisba,» dans: Muhammad Ibn Ahmad Ibn 'Abdūn al-Tujībī, *Séville musulmane au début du XII^e siècle, le traité d'Ibn 'Abdūn sur la vie urbaine et les corps de métiers*, traduit avec une introduction et des notes par Evariste Lévi-Provençal (Paris: G.-P. Maisonneuve et Larose, 1947), vol. 3, pp. 9-10; Spanish Translation by: Emilio García Gómez and Evariste Lévi-Provençal, eds. and trs., *Sevilla a comienzos del siglo XII; el tratado de Ibn 'Abdūn*, 2ª ed. (Sevilla: Servicio de Publicaciones del Ayuntamiento de Sevilla, 1981), no. (3), pp. 42-43.

(٢٠) انظر: Thomas F. Glick, *The Old World Background of the Irrigation System of San Antonio, Texas*, Southwestern Studies; Monograph no. 35 ([El Paso, TX]: University of Texas at El Paso, [1972]), and Lucie Bolens, «L'Irrigation en Andalus: Une Société en mutation; analyse des sources juridiques,» paper presented at: *I Coloquio de Historia y Medio Físico* (Almeria, 1989), pp. 69-95.

التي يدفعها المسلمون. وكانت هذه الضريبة خاصّة بمن يملك الأرض رسمياً[21]. وكان ذلك بسبب الجمعيات القليلة الأفراد المتعددة جداً والمعقّدة للاستثمارات الصغيرة والمتوسطة من أجل المساهمة واقتسام الأرباح. وكان «أهل الكتاب» يدفعون كذلك الخراج ويتعرضون غالباً لما يتبع ذلك من تأخير «أصحاب التقدير» الذين يقدرون الانتاج، مما أدّى إلى قيام عمليات احتجاج عديدة. هذه الملكية غير القابلة للتجزئة لم تكن نادرة إلا في حالات قطاعات الزراعة الغذائية. وتستطيع الدراسات الفقهية القانونية الحديثة أن تكشف عن شكل العلاقات في قطاع الزراعة التسويقية، فالحقول هنا لا تحيط بالمنازل ولكنها تنتظم في مربعات تسهل عمليات الري في مناطق السفوح أو في الأراضي الطموية الساحلية.

ثالثاً: قطاع القطن قطاع ذو مردود عالٍ

١ ـ الأسماء والأشياء

على عكس الكتّان والقنّب اللذين يعطيان الألياف من جذوعهما بواسطة البلّ والنّقع، فإن القطن يخرج من البزرة التي تحتوي على عدّة حبوب مكسوّة بالألياف. هذا النبات الذي يعيش في منطقة محاذية للمنطقة الاستوائية والذي ينمو بشدّة يرتبط بالحضارتين الهندية والعربية. وبعد انتشاره في الحوض الغربي للبحر المتوسط فإن اسم الألياف الجديدة ارتبط باسم الكتّان على الرغم من الاختلاف في طريقة تحصيلهما.

وقد أخذ اسم القطن من العربية (بالإسبانية الغودون) وأصله من الهند الشمالية (Gossypium herbaceum) أو من الهند الجنوبية (Gossypium arboreum) وهو يختلف عما يسمى بالسنسكريتية: «كارباسا»، الذي أصبح في العبرية «كارباس» وباليونانية «كارباسوس» بمعنى: الشاش الرقيق، ثم باللاتينية «كارباسيس». وقد تحدث سترابون عن القطن فقال إنه صوف شجرة[22]. وتبقى الهند طيلة أوائل العصر الوسيط البلد المصدّر بكميات كبرى على الرغم من انتشار القطن في حوض البحر المتوسط. وقد شهد ماركو بولو بنفسه تحضير بالات القطن الكبرى من أجل شحنها إلى الغرب. ثم انتشر القطن انطلاقاً من المغرب في عمق إفريقيا فبلغ غانا والسودان. وكان يوجد في السودان قبل ذلك قطن برّي تصنع منه أزر نصفية محليّة كثيرة الألوان. وعندما هجّنت هذه الفصيلة مع قطن إفريقيا الشمالية أعطت ما يعرف

(٢١) الونشريسي، كتاب المعيار، بحسب عمر الإشبيلي، مج ٨، ص ٩٢.

(٢٢) Strabon, *Geography*, vol. 15, 1, pp. 10-21.

بـ «Gossypium Obtusifolium Roxb» صالحة لصناعة الخيوط والحياكة[٢٣].

وقد ظهرت في الأندلس أولى الإشارات إلى زراعة محلية في القرن الرابع الهجري/ العاشر الميلادي، خاصة في **تقويم قرطبة**، ولكن **كتاب في ترتيب أوقات الغراسة والمغروسات** لم يذكر القطن[٢٤]. وقد تكلم جميع علماء الزراعة الأندلسيين عن القطن، كأبي الخير الإشبيلي (القرن الخامس الهجري/ الحادي عشر الميلادي) وأبي عبد الله محمد بن إبراهيم بن البصّال الذي يتكلم عن حديقة السلطان في كتابه **القصد والبيان**، وأبي المطرف عبد الرحمن بن محمد بن عبد الكبير بن يحيى بن محمد اللخمي بن وافد (٣٨٩ ـ ٤٦٧هـ/ ٩٩٩ ـ ١٠٧٤م) وقد وصل هذان الأخيران إلى إشبيلية في القرن الخامس الهجري/ الحادي عشر الميلادي بعد احتلال ألفونس السادس طليطلة عام ١٠٨٥م، وابن العوّام الإشبيلي (ما بين القرن السادس الهجري/ الثاني عشر الميلادي والسابع الهجري/ الثالث عشر الميلادي)، والحاج الطغنري الغرناطي (وهو مؤلف كتاب ضخم في عهد يوسف بن تاشفين المرابطي، ويحكي فيه أخباراً مهمة عن ابن البصال)[٢٥]، وابن حجاج الإشبيلي (مؤلف **المقنع** عام ١٠٧٣م وابن ليون الغرناطي (٦٨١ ـ ٧٥٠هـ/ ١٢٨٢ ـ ١٣٤٩م)[٢٦]، وذلك في معرض حديثه عن التفاصيل.

---

(٢٣) André G. Haudricourt, *L'Homme et les plantes cultivées,* préface d'Auguste Chevalier ([Paris]: Gallimard, [1943]), p. 137; Maurice Lombard, *Les Textiles dans le monde musulman, VII^e au XII^e siècle,* études d'économie médiévale; t. 3 (Paris; New York: Mouton, 1978), p. 76, note (3), and Watson, *Agricultural Innovation in the Early Islamic World,* pp. 31-41.

يوجد ما بين ٤٠ و٥٠ نوعاً من القطن.

(٢٤) 'Arīb Ibn Sa'īd al-Kātib al-Qurṭubī, *Le Calendrier de Cordoue,* publié par R. Dozy, nouvelle édition accompagnée d'une traduction française annotée par Charles Pellat, Medieval Iberian Peninsula, Texts and Studies; v. 1 (Leyde: E. J. Brill, 1961), p. 61, et A. C. López, *Kitāb fī tartīb awqāt al-girāsa wa' l-magrūsāt: Un tratado agricola andalusí anónimo* (Granada, 1990).

(٢٥) حول المهندسين الزراعيين في القرن الحادي عشر، انظر: Henri Pérès, ed., *Kitāb al-filāḥa; ou, Le Livre de la culture,* notice et extraits traduit par A. Cherbonneau; éclaircissements par Henri Pérès (Alger: Editions Carbonel, 1946), p. 10.

وحول ابن بصال، انظر: محمد بن ابراهيم بن بصال، **كتاب الفلاحة**، نشره وترجمه وعلق عليه خوسى مارية مياس بييكروسا ومحمد عزيمان (تطوان: معهد مولاي الحسن، ١٩٩٥)، ص ١١٤.

(٢٦) انظر: García Sánchez, ed., *Ciencias de la naturaleza en al-Andalus: Textos y estudios;* Bolens, *Agronomes andalous du Moyen-Age,* p. 44;

ابن ليون، **كتاب إبداء الملاحة وإنهاء الرجاحة في أصول صناعة الفلاحة** (الرباط، مخطوطة رقم ١٣٥٢)، و Ibn Luyūn, *Tratado de agricultura,* edited with Spanish translation by Joaquina Eugaras Ibáñez (Granada, 1975); new ed. (1988).

يُزرع القطن في آذار/مارس أو في شباط/فبراير في الوقت نفسه الذي يزرع فيه العُصفر، في أرض دسمة ثم يجري تسميدها بروث الغنم والبقر، على طريقة الزراعات المسقية أو ذات التربة الرطبة. ويجب أن يحرث الحقل مرات متعددة قد تصل إلى العشر حسب عمليات حرث وقلب تدعى «القليب» لأنها تعتمد على تفتيب التربة وليس على حرثها (فلاحة) لأن المقصود هو خلق سطح للتربة يكون مغلقاً على ما تحته فيمنع كل عملية امتصاص شعرية نحو الأعلى وكل عملية تبخير للمياه. فكان الحقل الخاص بالقطن (الحوض) عملاً من أعمال الأيدي البشرية الماهرة، على شكل مربعات وتربة قليلة الانحدار تمنع تشقق الأرض من أجل الاستفادة من السقي بمردود أقصى.

٢ ـ مستوى المردود الزراعي في الزراعة المكثّفة المسقية

يخضع هذا المستوى مثله مثل مجموع هذه الزراعة الشديدة الارتباط بالظروف والأحوال لضرورة مردود متوسط أعلى، فتتركز الجهود على الزراعات ذات المردود الكبير في اللحظة الحاضرة، ومنها نباتات النسيج في الدرجة الأولى ونباتات الصباغة. ويقع في المستوى الخلفي الاجتماعي لهذه الوضعية ازدهار طبقة برجوازية من التجار، بحيث إنه لا يمكن تصور الحضارة التي جاء وصفها في معرض الحديث عن «الطعام الأندلسي» إلا من خلال هذه البنية التحتية.

وكانت زراعة الحقول وغراسة البساتين تخضعان للمعاملة نفسها، وكذلك الأملاك الجماعية كالأملاك الخاصة. وكان الإعفاء من الضرائب (الخراج) مرتبطاً دائماً بأصول تاريخية (كالتحالف مع الموحدين)[٢٧] أو بأصول قبلية للقبائل التي شاركت في الفتح في أيامه الأولى. وكان الفَدّان هو وحدة المساحة الزراعية، والفدّان ملكية قد تكون شخصية أو قبلية جماعية، بينما كان المرجع الإشبيلي وحدة مساحة الأرض المغروسة وتدل كذلك على الأراضي الخاصة المحيطة بالمدينة. ويذكر ابن صاحب الصلاة قيمة ٨٠٠ مرجع في إشبيلية فيقدّرها بـ ٣٠٠٠ دينار، بينما يذكر ابن العوّام أن المرجع يمثل مساحة يحرثها ثلاثة عمال في عملية حرث عميق هو «القليب» في أرض سهلة (يترجمها بانكيري (Banqueri) بكلمة: يانون = سهلة)[٢٨]. أمّا الضيعة

---

(٢٧) أبو الحسن علي بن عبد الله بن أبي زرع، **روض القرطاس في أخبار ملوك المغرب وتاريخ مدينة فاس** (الرباط، ١٩٣٦)، ص ١١١. وحول امتداد عملية استصلاح الأراضي في عصر الموحدين، مراكش، إشبيلية، بوجي، عواصم الموحدين، انظر: Rhozali Ben Younes, «Recherche sur le mode de production au temps des Almohades,» (Thèse de 3e cycle, Paris, 1986), p. 112.

(٢٨) Bolens, *Agronomes andalous du Moyen-Age*, p. 82 et seq., والفصل الخاص بالتربة؛ أبو مروان عبد الملك بن محمد الباجي بن صاحب الصلاة، المن بالإمامة، تحقيق =

التي تتألف من عشرة فدادين (aldea) فإنها تحتوي كذلك على ناعورة ومسجد ومدرسة لتعليم القرآن. وهكذا كانت مردودية الزراعة المغربية الأندلسية ما بين القرن الخامس الهجري/الحادي عشر الميلادي والسابع الهجري/الثالث عشر الميلادي تعتمد على وجود يد عاملة مؤلفة من العبيد الكثيرين الخاضعين لنظام «يبلوري» صارم. وكانت مجموعة الضيعات تؤلف قرية (alquería) وهي تجمّع ريفيّ مع ضواحيه وشبكة توزيع المياه وهي على العموم من أملاك السلطان يمنحها مدى الحياة لصالح أعيان مقابل خدمات جليلة وهم عموماً من الموحدين أو الفقهاء الأندلسيين القائمين على تطبيق الشرع والحق[٢٩].

٣ ـ العناية الشديدة بالمناهج الزراعية

تبرز براعم زهر القطن في آب/أغسطس ويُجنى القطن في أيلول/سبتمبر ابتداء من الصباح الباكر بعناية الفلاحات اللواتي قد يقمن بالمراحل التالية. وكانت عملية جمع القطن في العراق تقع في شهر تموز/يوليو؛ أي أنه إذا كان المناخ أشد حرارة يُجنى المحصول أبكر. وكانت العملية التالية لجني المحصول هي فصل الألياف الناعمة عن البزرة في الظل ثم تعريضها للشمس، ثم جمعها في بالات. ومن المصادر الأندلسية نعلم أن هذه المراحل كانت تتم في سوريا بأسبقية شهر كامل، وهي من المعلومات المتعلقة بالمناخ. وتعود الحقول بعد ذلك لتصبح جاهزة لعام مقبل. أمّا من الناحية الخاصة بالمحافظة على البيئة فإن كتاب **الفلاحة النبطية** يقدم لنا وثيقة تقول إن «التراب» أو الطبقة السطحية الحيّة للأرض، يجب أن يكون خالياً تماماً من أثر الملوحة. وكانت عمليات التّشذيب التي تلي عملية الجني تتم بواسطة المنجل الذي يجعل شجرة القطن مثل جذع دالية العنب، لكي تستطيع الإنبات من جديد في العام القادم. والخلاصة أن القطن كان زراعة مربحة قد انتقلت إلى إسبانيا والحوض الغربي للمتوسط، وأن الحركة المعاكسة، أي شراء القطن الهندي لا تزال قائمة، مما يدلّ على حركة اقتصادية معقدة منذ ذلك الحين.

= عبد الهادي التازي (بيروت، ١٩٥٧)، ص ٤٦٦؛ Ibn al-ʻAwwām, *Kitāb al-filāḥa (Libro de agricultura)*, edited with Spanish translation by J. A. Banqueri, 2 vols. (Madrid, 1802), vol. 1, p. 531, and Bolens, *La Cuisine andalouse, un art de vivre, XIe-XIIIe siècles*, pp. 17-50.

(٢٩) انظر: ابن بصال، **كتاب الفلاحة**، ص ١١٤ ـ ١١٥ (النص) وص ١٥١ ـ ١٥٢ (الترجمة)؛ أبو محمد عبد الواحد بن علي المراكشي، **المعجب في تلخيص أخبار المغرب (من لدن فتح الأندلس إلى آخر عصر الموحدين مع ما يتصل بتاريخ هذه الفترة من أخبار الشعراء وأعيان الكتاب)**، ضبطه وصححه محمد سعيد العريان ومحمد العربي العلمي (القاهرة: مطبعة الاستقامة، [١٩٤٩])، ص ٢٣٧ و٣٧٦، وابن أبي زرع، المصدر نفسه، ص ١٤٦.

٤ ـ المعرفة وتنشيط الإنتاج

ولم ينفصل عنصرا هذا الازدهار أبداً خلال التاريخ: فالرقيق والربح لم يفترا لحظة عن طبع هذا المجتمع بطابع «القِدَم»، والذي يتميّز بالتمتع بالغنى وبحسن الاستفادة من أهل العلم.

وقد قام ابن العوّام الإشبيلي بتجارب على المزروعات الجديدة أو المختلف بشأنها[٣٠] في سهل «الشرف» (مما يدل على الامتياز) بإشبيلية بعد أن أقام جدولاً منهجياً للنقولات الإفسالية التهجينية المتعلّقة بكل فصيلة، وكانت التقاليد بالنسبة إلى القطن ترجع إلى أصحاب العصر الوسيط وليس إلى القدماء: كأبي حنيفة الدينوري، و**الفلاحة النبطية**، وأبي الخير، وابن بصّال، وابن وافد، والنماذج الصقلية والمصرية وبلاد الخليج العربي وشبه الجزيرة العربية ولا نجد أثراً لديوسقوريدس[٣١]. وعلى العكس، فإن مدرسة علم الزراعة الأندلسية كانت تكيّف الأمور وفقاً لاحتياجاتها، لأن القطاع كان جديداً ولأن التجديد أساسي. وتظهر على الخصوص حقيقة هذه الحركة المرتكزة على الأندلس، حيث تختلف المناطق اختلافاً شديداً نظراً إلى فروق المناخ من ألمرية إلى إشبيلية، ومن كامبو نيخار[٣٢] إلى الشرف في مختلف فصول القطاعات التجارية التي تشجعها السّلطة المدنية، من الملوك والفقهاء.

٥ ـ الغزل والنسيج ومراقبة الأسواق

كان القطن ثميناً غالياً. يقول ابن العوّام: «تعيش شجرة القطن عندنا عدة سنوات تعطي خلالها شعيرات القطن»[٣٣]. ويضيف ابن البيطار المالقي إلى هذا المعنى: «ويدعى القطن بعد جنيه الكور». ويقول الرازي إن بزرته منبهة للشهوة وتدعى «الخشفج»[٣٤] وكان معروفاً أن ثياب القطن أكثر نعومة ودفئاً من ثياب

(٣٠) Ibn al-'Awwām, Ibid., vol. 2, p. 103 et seq.

(٣١) Robert T. Günther, *The Greek Herbal of Dioscorides* (New York, 1959), and Juan Vernet Gines, «La Ciencia en el Islam y Occidente,» in: *L'Occidente e l'Islam nell'alto medioevo*, 2 vols. (Spoleto: Presso la sede del Centro, 1965), vol. 2, pp. 537-572.

(٣٢) انظر: Danielle Provansal and Pedro Molina, *Campo de Nijar: Cortijeros y areneros* ([Almeria]: Instituto de Estudios Almerienses de la Diputación Provincial de Almería, [1989]).
وحول المغرب، انظر: Ben Younes, «Recherche sur le mode de production au temps des Almohades,» p. 125 et seq.

(٣٣) Ibn al-'Awwām, *Kitāb al-filāḥa (Libro de agricultura)*, p. 105.

(٣٤) والقطن، ويسمى البرس والكرسف. ويقال لقطن البردى «الخرفع». وذكر ثعلب أن حبّ القطن يقال له «الخنيسفوج» أيضاً (من كتاب التلخيص من أسماء الأشياء للهلالي). [المترجم].

الكتّان. ويقول الإدريسي (٤٩٣هـ/ ١١٠٠م - ٥٦٠هـ/١١٦٦م) إن الأغنياء (الخاصة) يلبسون ثياب القطن والمعاطف القصيرة، أما الصوف فإن الفقراء وحدهم الذين يلبسونه»[٣٥]. وكانت أبحاث الحسبة ومراقبة الأسواق تقوم بالإشراف الدائم على عمليات الغزل والنسيج والحياكة. وأصبحت الأحاديث بعيدة عن المجال الزراعي ولا تنصبّ إلا على تقنيات النسيج: حيث يتمّ الغزل بواسطة عجلة تدعى «المِفْتَل» وهي نوع من مغزل ذي عجلة ظهر في الهند ما بين القرنين الخامس والتاسع الميلاديين. وفي بداية القرن السابع الهجري/الثالث عشر الميلادي كانت التعليمات في إشبيلية على غرار تعليمات باريس: سلكان في النّول وخيطان والمشط يحمل ٢٤ سِنّاً وأربعين بيتاً في كل قطعة[٣٦]. وقد فُرضت غرامة على كل من يمسّ حجم السّدي الذي يدعى «الجيدة» كاستخدام عدد غير كاف من «البيوت» أو أن لا يحسن عملية النّدف مما يجذب الفئران[٣٧]. وقد اتّبع هذا النّظام بعد نصف قرن تقريباً في مؤسسات سان لويس لجعل الأسواق عُرضة للقوانين للسبب نفسه.

رابعاً: الألياف القديمة: الكتّان والقنّب (الشاهْدانَجْ)
(Linum Usitatisimum and Cannabis Sativa)

١ ـ الكتّان يحتفظ بمكانته

نحصل على ألياف الكتّان والقنّب بعملية نقع جذوعها في الماء. وبقيت ظروف زراعتهما دون تغيير، وبقي الكتّان على مكانته في الأسواق. وينمو الكتان جيداً في مناخ معتدل وتأقلمت زراعته في العصر الروماني في مناطق غاليسيا ولوزيتانيا وفي

---

(٣٥) انـظـر: Al-Idrīsī, *Description de l'Afrique et de l'Espagne,* texte arabe publié pour la première fois d'après les man. de Paris et d'Oxford avec une traduction, des notes, et un glossaire par R. Dozy et M. de Goeje (Leyde: E. J. Brill, 1968), pp. 3 and 16, and

أبو محمد عبد الله بن أحمد بن البيطار المالقي، **الكتاب الجامع لمفردات الأدوية والأغذية**، ٢ مج (بولاق، ١٢٩١ هـ)، ج ٤، ص ٢٤.

(٣٦) أبو عبد الله محمد بن أبي محمد السقطي، **في آداب الحسبة**، النص العربي حرره مع مقدمة وشرح للكلمات بالفرنسية ج.س. كولان وإ. ليفي پروفنسال، منشورات معهد الدراسات المراكشية العالية؛ ٢١ (باريس: لورو، ١٩٣١)، بيت، ٣ ـ ٢٣؛ باعة ٧، ١٨؛ الأنسجة الخام، ٢٩؛ الترجمة الإسبانية لـ: Al-Saqaṭī, «Al-Kitāb fī adab al-ḥisba (Libro del buen gobierno del zoco),» edited by: Pedro Chalmeta, *Al-Andalus,* vol. 32, no. 1 (1967), pp. 1-38 and 39-77, and vol. 33, no. 1 (1968), pp. 78-120 and vol. 33, no. 4 (1968), pp. 131-198.

(٣٧) السقطي في: Chalmeta, Ibid., nos. (134); (138); (139) and (145).

منطقة المستنقعات الجنوبية قرب أمبورياس وطَرَّكونة وشاطبة، وقد بقيت هذه الزراعة مستمرة بعد الفتح العربيّ. وقِدَم هذه الزراعة يُفَسّر وجود اسم بولوس ديموقريطس في اللائحة التقليدية. ويقول كتاب **الفلاحة النبطية** إن أصل الكتان قبطي. ومع بداية القرن الخامس الهجري/الحادي عشر الميلادي بدأ الكتان يبتعد تدريجياً عن البساتين الواقعة عند سفوح الجبال ويهاجر نحو المواقع الساحلية الجنوبية حول مالقة وسهول غرناطة ووادي أندراش الساحر داخل سلطان ألمرية[٣٨] حيث كانت تقوم صناعة الأشرعة البحرية من الكتّان الملون.

وقد جرّب ابن العوّام بنفسه ونجح في غرس الكتان بكثافة في الأراضي غير المسقية كما نجح في إعادة تغذية الأرض بروث الحمام. كانت الظروف مواتية، ولم يحلّ القطن تماماً محلّ الكتان الإسباني فاحتفظ بأسعاره ومكانته بل إنه أصبح يزرع حول إشبيلية بكثافة أكبر في سهل الشرف. وفي إشبيلية كانت تتم حياكة الكتان وصباغته من أجل الاستهلاك في السوق المحلية وللتصدير. ويبذر فترة نمو الهلال حتى يصبح بدراً. تغطّس جذوعه في عملية النّقع وتثقل بواسطة أحجار ثقيلة فوقها لتبقيها مغمورة. ثم تضرب على سطح الماء. وكانت طبيعة هذا الماء تؤثر بصفة قطعية على البياض النسبي للمنتوج النهائي. فإذا كانت جارية وحارة فالألياف تخرج بيضاء وإذا كانت متكدّرة فالألياف تكاد تخرج سوداء وإذا خولطت بروث الأغنام والأبقار فإنها تخرج كستنائية. وكانت الخيوط عند نهاية النقع تنفصل لوحدها فتترك لتجف كالقطن. وكان عملية تدوم ٥٠ يوماً في البلاد الباردة و٣٠ يوماً في مناطق الأندلس الدافئة[٣٩].

---

(٣٨) Muḥammad Ibn ʻAbd al-Munʻim Abū ʻAbd Allāh al-Ḥimyarī, *La Peninsule ibérique au Moyen-Age d'après le Kitāb arrawḍ al-miʻṭār fī ḥabar al-akṭār d'Ibn ʻAbd al-Munʻim al-Ḥimyarī,* texte arabe des notices relatives à l'Espagne, au Portugal et au sud-ouest de la France, publié avec une introduction, un repértoire analytique, une traduction annotée, un glossaire et une carte, par Evariste Lévi-Provençal, publications de la «Fondation de Goeje»; no. xii (Leyde: E. J. Brill, 1938), p. 40, no. (29), and

ابن البيطار المالقي، **الكتاب الجامع لمفردات الأدوية والأغذية**، رقم (٣٩).

(٣٩) انظر: Ibn al-ʻAwwām, *Kitāb al-filāḥa (Libro de agricultura),* Arabic text, p. 113;

ابن البيطار المالقي، المصدر نفسه، الهامش رقم (٤١)، ٤، ص ٥١، و Miguel Asín Palacios, *Glosario de voces romances registradas par un botánico anónimo hispano-musulmán (siglos XI-XII)* (Madrid; Granada, 1943), no. (1), p. 116: «el-abertal» and no. (305), p. 56: «lino», Latin «linu» and «Kattan».

٢ ـ القنّب المستعمل في الحقل

وقد احتفظ القنب الذي جاء من بلاد فارس باسمه القديم: البذور الملكية (شاه دنج) وهو مثل الكتان تخرج أليافه من جذوعه. والتربة الصالحة للقنب المزروع من أجل بذوره، هي التربة الصالحة للقنب المزروع من أجل أليافه نفسها، وهو يزرع مكثفاً للحصول على الأليات ومتباعداً للحصول على البذور وتسمي **الفلاحة النبطية** بزور «سوسة»: بزور الصين[٤٠]. وألياف القنب أقلّ ليونة من ألياف الكتان، ولكن زراعته لا تتطلب العناية وكميات المياه نفسها. ويكثر استخدامه في مجالات عديدة كالأقمشة والثياب الغليظة والورق والحبال المفتولة وكل ما يستخدم من النسيج على ظهر المراكب. وكانت النساء يعملن في زراعة القطن والقنب. واشتهرت المريّة وسرقسطة وبوكيرانت وخوادار بمنسوجاتها، ولكنها لا تذكر بكتانها. وكان الصّوف للطبقة الشعبية والحرير للطبقة الغنية، لذا فإن نباتات الصباغة التي يمكن الحصول عليها بسهولة واستخدامها صناعياً سوف تلقى ازدهاراً مشهوداً على حساب الظروف العامّة، والتوسع الاقتصادي والثقافي.

خامساً: سيادة اللون

١ ـ المباهج الغربية

جاء ذكر البزّ في التوراة بلفظ «بوتز» الذي أصبح في اليونانية «بسوس» وباللاتينية «بيسيس» ويسميه الإيطاليون بيسو غاركارا أو الصّوف الملوّن (لانا بينا) وهو شعيرات تخرج من صدفة كستنائية اللون يفرزها هذا الحيوان الذي هو من فصيلة الرخويات[٤١]، فتخرج من المحيط كالحرير أو كشعر البحر. وهذا الشعر سواء كان أسود أو أخضر يتميز بلون ذهبي يشبه قزحية العين. وهو موجود في نواحي صفاقس وجربة في تونس وفي جنوب شبه الجزيرة الايبيرية ويعدل وزنه ذهباً، كالكتان الذي كان يدفع عوض النقود في الضرائب. ويسمى القماش الناتج عن هذا البزّ أبا قلمون[٤٢]، وهو يعني حرير الرّوم، ولم يكن لبسه ممكناً إلا للسلاطين نظراً لغلاء

---

(٤٠) انظر: Ibn al-ʿAwwām, Ibid., Arabic text, p. 118.

(٤١) انظر: Lombard, *Les Textiles dans le monde musulman, VIIe au XIIe siècle*, p. 113; J. Vallvé, «La Industria en al-Andalus,» *Al-Qanṭara*, vol. 1 (1980), p. 229, and

ابن البيطار المالقي، المصدر نفسه، رقم (٣٩) ٢، ص ٣٨٦ ـ ٣٨٧، رقم (١٤٢٣).

(٤٢) Henri Pérès, *La Poésie andalouse en arabe classique au XIe siècle; ses aspects généraux, ses principaux thèmes et sa valeur documentaire*, p. 217, n. 4 and p. 317, and Vallvé, Ibid., pp. 228-229.

ثمنه وللمواد التي يتطلب جمعها عدة سنوات. وكان ثمنه يصل أحياناً إلى عدة آلاف من الدنانير. وكان يسمى كذلك «صوف البحر». وكانت مياه صفاقس تحتوي على كميات وفيرة من البزّ، وكان لون الأصداف التي تفرزه مثل لون أصداف اللؤلؤ. فكانت تجمع من المحيط الأطلسي أمام مدينة شنتمرية، لونها ذهبي، ذات ملمس ناعم كالحرير، وكانت تعالج كالحرير.

وقد ورد في حكاية «جلد الحمار» لمؤلفها بيرّو أن الفتاة طلبت من أبيها مقابل جلد الحمار ثوباً بـ «لون الطقس» ذا لون متغير لا يمكن تحديده بحيث يتغير اللون حسب ساعات النهار. وكان ثمنه عالياً ويمنع تصديره. وكان المنصور (الحاجب الأميري ٣٨٧هـ/ ٩٩٧م) بعد غارته على سان جيمس دي كمبوستل قد وهب لحلفائه النّصارى حرائر «الطراز» المخصصة للملوك والمقصورة عليهم، وتذكر الأخبار وزيراً قدّم هدية من النوع نفسه للمعتمد ملك إشبيلية في عيد النيروز. وفي عام ٣٩٢هـ/ ١٠٠٢م وزّع المنصور بعد غارة على شنتمرية واحداً وعشرين كساء من «حرير البحر» ومعطفين عنبريين ومعطفاً قرمزيّاً (سقلاطون)، وخمس عشرة ريشة، وسبع زرابيّ من الحرير البيزنطي وفروتين من فراء الثعالب.

وجاء في **تقويم قرطبة**[٤٣] أن عمال الخراج في العمالات قد صادروا عام ٣٥٠هـ/ ٩٦١م لفائدة السلطان جميع المنسوجات القرمزية (باللاتينية: غرانا)، ثم جميع الأنسجة الزرقاء السماوية (باللاتينية: سليستي) بدءاً من آب/ أغسطس، ثم في أيلول/ سبتمبر جميع الأنسجة المصنوعة من الفوّة (باللاتينية: روبيا). وقد ظهرت في إشبيلية (القرن السادس الهجري/ الثاني عشر الميلادي) وفي مالقة (القرن السابع الهجري/ الثالث عشر الميلادي) من عمليات ضبط الأسواق الظاهرة هذه نفسها، أي بعد قرنين أو ثلاثة من الزمن، مما يدلّ على أن الزراعة استمرت في انتاج مواد الصباغة بمقياس صناعي.

٢ ـ الأزرق: هل هو عِظْلميّ (باستيل) أو نيلي؟

لا يزال السكر إلى يومنا هذا يأخذ لونه الأبيض بفضل «الأنيل». ولكن الأنيل هو «النيّلة» وهي مفردة تجدها في جميع الوثائق التي ترجع إلى ما بين القرنين الخامس الهجري/ الحادي عشر الميلادي والسابع الهجري/ الثالث عشر الميلادي. كان لا بدّ أولاً وقبل كل شيء من الرجوع إلى النّصوص والامتناع عن كل ترجمة (كترجمة بانكيري وكلمان ـ ملّيه لابن العوام، وترجمة لكلرك لابن البيطار، وترجمة مايرهوف لموسى بن ميمون)، وقد قام هذا الملّف على المعجم المدقق بالتفصيل الذي سأعرض

(٤٣) ʿArīb Ibn Saʿīd al-Kātib al-Qurṭubī, *Le Calendrier de Cordoue,* pp. 90-91, 132-133 and 144-145; al-Saqaṭī, trans. Chalmeta, n. 138, and Ibn ʿAbdūn al-Tujībī, «Traité de ḥisba,» n. 174.

نتيجته باختصار مركزة على الأزرق العظلمي بالنسبة إلى النيلي. وعرض سريع غير مفّصل لنباتات الصباغة الأخرى.

ويبقى اللون اللازوردي، أو أزرق عكا، أو الأزرق البحري الأقصى، هو المرجع عند الحديث عن الزرقة الشديدة، إنه الأزرق الطبيعي (Cyanos autophyes) القادم من شمال شرق أوروبا المسمى بالعربية: «لازورد». أما الألوان الزرقاء النحاسية (azurro della magna, azurro citramarinum) فإنها معروفة بكثرة. (ويقول لايار إن الأزرق الذي استخدمه الأشوريون يدخل في هذه الفئة) وذلك من أجل إلغاء المرجع في الألوان، لذا فإن زهور الكتان مثلاً كانت تسمى في الشِّعر: «اللازورد»، مما يدعو إلى ضرورة التمييز عند الحديث عن الألوان. كذلك كان اللون الأزرق عند القدماء يستخرج من أصداف بحرية والحلزون (موريكس أو سيبيا) التي كان يستخرجها الفينيقيون والعبرانيون من شواطىء صور وحيفا.

وقد وقعت الواقعة بين الامبراطورية الرومانية وبداية ظهور الإسلام عند مجيء اللون النيليّ من الهند وإفريقيا الشرقية. وقد استخدمت له المفردات التالية: «النيل» ـ «نيل» ـ «لازورد» ـ «وَسْمَة» ـ «خِطْر»[٤٤] ـ عِظْلم، وكان كل منها يدل على محمول مختلف أو على الشيء نفسه.

اللازورد هو الحجر المعروف «الأزورايت» أو (Lapis Lazuli) الذي يستعمل في صناعة الأحجار الكريمة، ويضيف ابن البيطار أن العظلم هو النبات الذي ينتج النيلة «النيلج»[٤٥]. ولكن بعضهم مثل ابن ميمون يعتقد أن زهرة ذكر الباستيل هي النيلة. وكان بيع الباستيل على أنه النيّلة في إشبيلية في القرن السادس الهجري/الثاني عشر الميلادي يُعدّ غِشاً يعاقَب عليه، وهي عملية شائعة كثيرة الوقوع.

وكانت كلمتا وَسْمة وسماوي من مفردات مهندسي الزراعة التي تسمح بتعدي الخلاف المعجميّ، لأن اللغة القشتالية الخاصة ببائعي الأحجار الكريمة استخدمت في البدء لفظي «أزول» و«كاردينو» وهي غير كافية. ويسمي ابن العوام الباستيل: «البستاني»[٤٦] أو «السماوي»، الذي يمكن أن يختصر على لفظ واحد: «بستاني» الذي

---

(٤٤) ابن البيطار المالقي، الكتاب الجامع لمفردات الأدوية والأغذية، «وسمة،» ج ٤، ص ١٩٤، وابن ميمون، شرح أسماء العُقار (مخطوطة، اسطنبول، آيا صوفيا، رقم ٣٣٧١١)، الأوراق ٨٣ظ ـ ٨٤ر، «وسمة».

(٤٥) ابن البيطار المالقي، المصدر نفسه، ١٥٦٢؛ نيل، نيلج ٢٢٤٤، ج ٤، ص ١٨٦ ـ ١٨٧، و

Ibn al-ʿAwwām, *Kitāb al-filāḥa (Libro de agricultura)*, vol. 2, p. 28 and vol. 5, p. 307.

(٤٦) Ibn al-ʿAwwām, Ibid., vol. 2, p. 129.

من الضروري مقارنة كافة الترجمات: كليمنت مابيه يقرأ «سماوي» ويترجم «باستيل»، بينما يتبع ابن العوام =

ترجمه بانكيري بـ «هورتانس».

أما لفظ خِطْر فإن ابن البيطار يرجعنا إلى وَسْمة، بينما يعتقد ابن ميمون أن لفظ خِطْر يدل على أوراق نبات النيلة (النيلج)، وأن «العِظلم» هو ما يدل به الناس على النيلة وما يستخدم في الصباغة باللون الأسود (وهذا يضع الحق بجانب ميشال باستورو الذي يعتقد أن الأزرق هو اللون القاتم).

إن أوراق الباستيل باللاتينية: (Isatis tinctoria, cruciferous) من النباتات الصّليبية) وأوراق نبات النيلة تدبغ باللون الأزرق بفعل مادة النيلة والفروق الناتجة في الألوان ناتجة عن زيادة أو نقص هذه المادة في الأوراق. وهذا ما يفسر الفوضى في المصطلح والعلم لأنه وقع الخلط بين نبات النيلة وبين نبتة الباستيل الذكرية. وفي مخطوطة ابن بقلارش (القرن السادس الهجري/الثاني عشر الميلادي: المستعيني) نجد الباستيل باسم الوسمة[٤٧] فيترجمه اللسان القشتالي: «فوليوم» لأنه لون أزرق ينتج من الأوراق[٤٨]. أما الحنّاء المجنونة «فهي خليط من الحناء والوسمة وتدبغ باللون الأسود. وللوسمة (الباستيل، (Isatis tinctoria)) أهمية كبيرة في متحف اسطنبول الخاص بالأعراق (الإثنوغرافية) ذلك أن المادة التي تُرَسِّخ اللون هي الشَّبّ، ونعلم منه أن المادِّيِّين قديماً قد استعملوا الحديد في الترسيخ فحصلوا على أسود منتظم. وكان المشرق هو المصدر للشّب الأناضولي. وقد دخل «الأنْجُدان» (ستيمراكس بنزوان دريات) كذلك في الصّباغة. وقد ساد الاعتقاد أنه قد فقد أثره تماماً في «Cyrenaica» (ليبيا) في عهد الرومان حيث كان معروفاً باسم «سلفيوم». وقد وجد اليوم بأشكاله الثلاثة المستخدمة في الصناعة بفضل المعجم الإسباني العربي، فهو قد غير اسمه فقط واليوم يعرف باسم «البنجوان»[٤٩].

=أبا الخير: أزرق باستيل = أزرق سماوي. ابن بيطار المالقي، المصدر نفسه، ج ٢، ص ٦٤ (نيل = النيلة)، ج ٤، ص ١٨٦ ـ ١٨٧؛ ابن ميمون، شرح أسماء العقار، الأوراق ٧٤ب ـ ١٠٢أ. انظر أيضاً: Meyerhof, *Un glossaire de matière médicale de Maïmonide* (Le Caire, 1940), n. 126; 'Abd al-Razzāq al-Jezā'rī, *Kachef er-roumouz (Révélation des énigmes)*, traduit et annoté par Lucien Leclerc (Paris: Baillière, 1874), n. 25.

وكذلك «الأرض الخضراء» و«الزركون» المتطابق مع الأحمر القاني.

(٤٧) ورد في لسان العرب: والوسمة، أهل الحجاز يثقلونها، شجر له ورق يختضب به، وفي حديث الحسن والحسين عليهما السلام أنهما كان يخضبان بالوسمة. [المترجم].

(٤٨) انظر: ابن بكلاريش، المستعيني (مخطوطة ليدن، المكتبة الجامعية، ١٥ شرقيات)، الورقة ٣٤ب.

(٤٩) J. - P. Bouquet, «Le Silphium, nourriture des dieux, plante miraculeuse aujourd'hui disparue,» *Dossiers d'histoire et d'archéologie*, no. 123 (janvier 1988), pp. 88-91.

خاتمة

إن المثال الذي ضربناه على اللون الأزرق، والذي لا يزال مؤرخو الألوان يتساءلون عنه اليوم، يكشف عن قدر من الدقة في أداء المعنى، ولكن عن شراك خادعة أيضاً. ويبقى على الباحثين أن يفرقوا بين الأشياء والأسماء وأن يميزوا بين الصورة والواقع اللذين اتبعهما القدماء، وسوف يجدون في ذلك مغامرة شيقة، على الخصوص إذا خالطت الألوان اللوحة. وعندها لا تعود دودة أشجار قادس هي القرمز ولا الدودة القرمزية المعروفة، بل تصبح دودة الأشجار الأمريكية، فيضيف ذلك صفحة جديدة ونقاشاً جديداً وأفقاً آخر إلى الصورة المتوفرة لدينا اليوم.

من الواضح أن التقدم الاقتصادي قد تحقق في عهد ملوك الطوائف (وقد أخذت هذه التسمية من مناطق بلاد فارس القديمة)، ذلك العهد الذي تلا انحلال مركزية الخلافة. ففي ممالك الطوائف هذه، التي كان يحكمها اليمنيون، والشاميون، والفرس، و«الصقالبة»، الذين كانوا في الواقع أفارقة أو أوروبيين شماليين، وبربراً[٥٠]، حدث تقدم مثير للدهشة من القرن الرابع الهجري/ العاشر للميلاد فما بعد. وقد استمرت التجارة مع الامبراطورية العباسية، كما يعرف أن البضائع والأزياء كانت تتنقل بحريّة بين جنوب شبه الجزيرة الايبيرية وشمالها.

وفي ما يتعلق بالمسألة الحرجة الخاصة بالعلاقة بين المصادر المختلفة للمعرفة النظرية والتطبيق العملي، فقد بيَّنت في ما سبق الطبيعة المعقدة للعلم الزراعي الأندلسي. ورغم التمازج القوي بين عناصر من التراث اليوناني اللاتيني والفارسي والهندي والايبيري (أو بالأحرى القرطاجني والروماني الباطقي)، فقد أدّى ذلك إلى تطوّر تقليد غني معقد ذي طابع ذاتي ارتقى إلى مرتبة الإبداع الحقيقي على الصعيد التقني والعلمي. وعلى العموم، فقد كان التطبيق العملي رومانياً، والمعرفة شرقية[٥١]. وقد كان الأثر السياسي لهذا الموضوع وقوف بعض الزملاء الشبان القشتاليين موقف رفض للمشاركة الرومانية واعتبار القول بها إهانة. ولكن إذا اعتبرنا الموقف الذي

---

(٥٠) Pierre Guichard, *Les Musulmans de Valence et la Reconquête (XI^e-XIII^e siècles)* (Damascus: Institut français de Damas, 1990-1991); David Wasserstein, *The Rise and Fall of the Party-Kings: Politics and Society in Islamic Spain, 1002-1086* (Princeton, NJ: Princeton University Press, ©1985), and Ambrosio Huici Miranda: *Historia política del imperio Almohade,* 2 vols. (Tétouan: Editora Marroqui, 1956), and *Historia musulmana de Valencia y su región; novedades y rectificaciones,* 3 vols. ([Valencia]: Ayuntamiento de Valencia, 1969-1970).

(٥١) Lucie Bolens, «La Conservation des grains en Andalousie médiévale d'après les traités d'agronomie hispano-arabes,» dans: F. Sigaut, ed., *La Conservation des grains* (Paris, 1986), vol. 2, et Bolens, *Agronomes andalous du Moyen-Age,* p. 281.

ينحني أمام الواقعة التاريخية، فإن الأمثلة عديدة على وجود صورة ناطقة تشير إلى انفتاح الخيال الإسباني العربي على روما العملاقة الفعّالة في الماضي القريب(٥٢).

وعلى الصعيد التقني والعلمي، فإن أكثر الميادين أصالة وطرافة هو علم التربة(٥٣)، الذي بدا من الحداثة البارزة والمعالم المفاجئة، بحيث قلّما يلقى من مؤرخي طبقات الأرض المختصين ما يستحق من تقدير أو فهم، مهما اختلفت وجهات نظرهم الخاصة؛ وفق هذا فإن الجمع بين علم التربة هذا والمعارف النباتية المستمدة من المشرق، وقد وضع موضع التطبيق في عدد لا يحصى من البقاع في الأندلس سواء في الزراعة من أجل العيش أو في الزراعة التجارية، التي تتمثل في الزيت ومنسوجات الملابس، كما عالجنا في هذه المقالة.

إن الزيّ الشرقي قد وصل في القرن الثالث الهجري/التاسع الميلادي، مع زرياب، وقد كتب له أن يقلب العادات رأساً على عقب في ما يخصّ الملابس وآداب المائدة وذلك قبل بلدان الشمال بما فيها روسيا بستة قرون في ما يخص آداب المائدة، وقبل أن تعرف الحروب الصليبية بكثير، والتي لم تبدأ إلا في نهاية القرن الحادي عشر، قبل أن تعرّف الغرب على بذخ الشرق وعظمته.

وقد ظهر أخيراً الأثر العظيم لهذا الاحتكاك الثقافي في تحقيق ثقافة إنسانية في مجتمعات البحر المتوسط، فقد أدّى مرور الزمن، كما ذكرنا أعلاه، إلى تعويد البشر على تقبّل الاختلافات.

وفي حوض البحر المتوسط، (وعلى الخصوص في صقلية والأندلس) تلاشت روح التعايش الاجتماعي المشترك بسرعة أقل بكثير منها في الشمال، حيث أدّت الحاجة إلى وعي متميّز متفرّد إلى غلق المجتمع المسيحي في وجه اليهود والمسلمين معاً، مما قاد في النهاية إلى ملاحقة «الهرطقة» والبدع النصرانية واضطهادها.

وقد ساد، حتى العصر المسمّى بعصر النهضة، في الجنوب، تسامح وحرارة في التعايش كان مسرحهما الشارع والساحات العامة، في ما يشبه حضارة الأبهاء المنزلية الفسيحة(٥٤)، وظهرا في الميل نحو المسرات والرغبة في المعاشرة. وقد كان ابن خلدون على حق عندما خشي على هذه الحياة النابضة، وكما يبدو ـ ولأنه لا التقدم ولا التأخر يمكن أن يستمرّا على خط مستقيم ـ فإنّ هذا النموذج الإنساني المثالي يحاول أن يبعث اليوم، هنا وهناك من رماد الامبراطوريات الاستعمارية.

---

(٥٢) Lucie Bolens, «L'Agronomie et al-Andalus: Orient, occident, ou l'Andalousie?» *Al-Qanṭara*, vol. 11, no. 2 (1990), pp. 367-378.

(٥٣) Bolens, *Agronomes andalous du Moyen-Age*, pp. 58-123.

(٥٤) Bolens, *La Cuisine andalouse, un art de vivre, XI^{e}-XIII^{e} siècles*.

المراجع

١ ـ العربيـة

ابن أبي زرع، أبو الحسن علي بن عبد الله. **روض القرطاس في أخبار ملوك المغرب وتاريخ مدينة فاس**. الرباط، ١٩٣٦.

ابن بصّال، محمد بن إبراهيم. **كتاب الفلاحة**. نشره وترجمه وعلق عليه خوسى مارية مياس بييكروسا ومحمد عزيمان. تطوان: معهد مولاي الحسن، ١٩٥٥.

ابن بكلاريش. **المستعيني**. (مخطوطة ليدن، المكتبة الجامعية، ١٥ شرقيات).

ابن البيطار المالقي، أبو محمد عبد الله بن أحمد. **الكتاب الجامع لمفردات الأدوية والأغذية**. بولاق، ١٢٩١هـ. ٢ مج.

ابن صاحب الصلاة، أبو مروان عبد الملك بن محمد الباجي. **المن بالإمامة**. تحقيق عبد الهادي التازي. بيروت، ١٩٥٧.

ابن ليون. **كتاب إبداء الملاحة وإنهاء الرجاحة في أصول صناعة الفلاحة**. (الرباط، مخطوطة ١٣٥٢).

ابن ميمون. **شرح أسماء العُقار**. (مخطوطة، اسطنبول، آيا صوفيا، رقم ٣٣٧١١).

السقطي، أبو عبد الله محمد بن أبي محمد. **في آداب الحسبة**. النص العربي حرره مع مقدمة وشرح للكلمات بالفرنسية ج.س. كولان وإ. ليڤي پروڤنسال. باريس: لورو، ١٩٣١. (منشورات معهد الدراسات المراكشية العالية؛ ٢١)

المراكشي، أبو محمد عبد الواحد بن علي. **المعجب في تلخيص أخبار المغرب (من لدن فتح الأندلس إلى آخر عصر الموحدين مع ما يتصل بتاريخ هذه الفترة من أخبار الشعراء وأعيان الكتاب)**. ضبطه وصححه محمد سعيد العريان ومحمد العربي العلمي. القاهرة: مطبعة الاستقامة، [١٩٤٩].

الونشريسي، أبو العباس أحمد بن يحيى بن محمد. **كتاب المعيار**، أو حجر الزاوية في

الفتاوى، القرن الخامس عشر. (فاس، طبعة حجرية، مخطوطة الزاوية الحامل).
١١ مج.

٢ ـ الأجنبية

Books

'Abd al-Razzāq al-Jezā'rī. *Kachef er-roumouz (Révélation des énigmes)*. Traduit et annoté par Lucien Leclerc. Paris: Baillière, 1874.

Alfonso X el Sabio. *Lapidario (según el Ms Escurialiense H.I, 15)*. Edited with introduction and notes by S. Rodríguez and M. Montalvo. Madrid, 1981.

'Arīb Ibn Sa'īd al-Kātib al-Qurṭubī. *Le Calendrier de Cordoue*. Publié par R. Dozy. Nouvelle édition accompagnée d'une traduction française annotée par Charles Pellat. Leyde: E. J. Brill, 1961. (Medieval Iberian Peninsula, Texts and Studies; v. 1)

Arié, Rachel. *España musulmana (siglos VIII-XV)*. Edited by M. Tuñon de Lara. Barcelona: Labor, 1982. (Historia de España; vol. 3)

Asín Palacios, Miguel. *Glosario de voces romances registradas por un botánico anónimo hispano-musulmán (siglos XI-XII)*. Madrid; Granada, 1943.

Bolens, Lucie. *Agronomes andalous du Moyen-Age*. Genève: Droz, 1981. (Etudes et documents (Université de Genève, departement d'histoire générale); 13)

——. *L'Andalousie du quotidien au sacré (XI^e-XIII^e siècles)*. Brookfield, VI: Variorum, 1991. (Variorum Reprint; CS 337)

——. «Al-Andalus: Les Structures foncières d'après les sources juridiques.» dans: *Mélanges Duby*. 1991.

——. «La Conservation des grains en Andalousie médiévale d'après les traités d'agronomie hispano-arabes.» dans: F. Sigaut (ed.). *La Conservation des grains*. Paris, 1986.

——. *La Cuisine andalouse, un art de vivre, XI^e-XIII^e siècles*. Paris, 1990.

——. «Les Jardins d'al-Andalus.» dans: *Jardins et vergers en Europe occidentale, VIII^e-XVIII^e siècles*. Auch: Le Centre: Diffusion, Comité départemental du tourisme du Gers, 1989; et dans: *L'Andalousie du quotidien au sacré (XI^e-XIII^e siècles)*. chap. 17.

——. «Le Soleil pulvérisé sur les tables andalouses.» dans: R. Stern (ed.). *Manger des yeux*. Pully, 1989.

Chalmeta, Pedro. *El Señor del zoco en España*. Madrid: Instituto Hispano-Arabe de Cultura, 1973.

Dozy, Reinhart Pieter Anne. *Noms des vêtements chez les arabes*. Amsterdam, 1845.

Fahd, Tawfiq. «Histoire de l'agriculture en Iraq.» dans: *Handbuch der Orientalistik, Geschichte der Islamischen Länder*. Leiden; Cologne, 1977.

García Sánchez, Expiración (ed.). *Ciencias de la naturaleza en al-Andalus: Textos y estudios*. Granada: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Escuelas de Estudios Arabes, 1990-1994.

Glick, Thomas F. *Islamic and Christian Spain in the Early Middle Ages: Comparative Perspectives on Social and Cultural Formation*. Princeton, NJ: Princeton University Press, 1979.

——. *The Old World Background of the Irrigation System of San Francisco, Texas*. [El Paso, TX]: University of Texas at El Paso, [1972]. (Southern Studies; Monograph no. 35)

Guichard, Pierre. *Les Musulmans de Valence et la Reconquête (XI^e-XIII^e siècles)*. Damascus: Institut français de Damas, 1990-1991.

Günther, Robert T. *The Greek Herbal of Dioscorides*. New York, 1959.

Haudricourt, André. *L'Homme et les plantes cultivées*. Préface d'Auguste Chevalier. [Paris]: Gallimard, [1943].

Al-Ḥimyarī, Abū 'Abd Allāh Muḥammad Ibn 'Abd al-Mun'im. *La Peninsule ibérique au Moyen-Age d'après le Kitāb arrawḍ al-mi'ṭār fī ḥabar al-akṭār d'Ibn 'Abd al-Mun'im al-Ḥimyarī*. Texte arabe des notices relatives à l'Espagne, au Portugal et au sud-ouest de la France, publié avec une introduction, un repértoire analytique, une traduction annotée, un glossaire et une carte, par Evariste Lévi-Provençal. Leyde: E. J. Brill, 1938. (Publications de la «Fondation de Goeje»; no. xii)

Huici Miranda, Ambrosio. *Historia musulmana de Valencia y su región, novedades y rectificaciones*. [Valencia]: Ayuntamiento de Valencia, 1969-1970. 3 vols.

——. *Historia política del imperio Almohade*. Tétouan: Editora Marroqui, 1956. 2 vols.

Ibn 'Abdūn al-Tujībī, Muḥammad Ibn Aḥmad. «Traité de ḥisba.» dans: Muḥammad Ibn Aḥmad Ibn 'Abdūn al-Tujībī. *Séville musulmane au début du XII^e siècle; le traité d'Ibn 'Abdūn sur la vie urbaine et les corps de métiers*. Traduit avec une introduction et des notes par Evariste Lévi-Provençal. Paris: G.-P. Maisonneuve et Larose, 1947; Spanish translation by: Emilio García Gómez and Evariste Lévi-Provençal (eds. and trs.). *Sevilla a comienzos del siglo XII; el tratado de Ibn 'Abdūn*. 2ª ed. Sevilla: Servicio de Publicaciones del Ayuntamiento de Sevilla, 1981.

Ibn al- 'Awwām. *Kitāb al-filāḥa (Libro de agricultura)*. Edited with Spanish

translation by J. A. Banqueri. Madrid, 1802. 2 vols. Reprinted, Madrid: Ministerio de Agricultura, Pesca y Alimentación, 1988.

Ibn Luyūn. *Tratado de agricultura.* Edited with Spanish translation by Joaquina Eguaras Ibáñez. Granada, 1975. New ed. 1988.

Ibn Sīnā. «Risālat al-iksīr (Letter on the Elixir).» in: G. Anawati. *Oriente e Occidente, scienze e filosofia.* Rome, 1973.

Al-Idrīsī. *Description de l'Afrique et de l'Espagne.* Texte arabe publié pour la première fois d'après les man. de Paris et d'Oxford avec une traduction, des notes, et un glossaire par R. Dozy et M. J. de Goeje. Leyde: E. J. Brill, 1968.

Isidore of Seville. *Etimologiarum Libri Viginti, Patrologia Latina.* vol. 82, or J. Oroz Reta, Madrid, Lib. 16, 17, 19, 1982.

Kraus, Paul. *Jābir Ibn Ḥayyān, contribution à l'histoire des idées scientifiques dans l'Islam.* Paris, 1986.

Lombard, Maurice. *Les Textiles dans le monde musulman, VII^e au XII^e siècles.* Paris; New York: Mouton, 1978. (Etudes d'économie médiévale; t. 3)

López, A. C. *Kitāb fī tartīb awqāt al-girāsa wa' l-magrūsāt: Un tratado agricola andalusí anónimo.* Granada, 1990.

Miquel, André. *La Géographie humaine du monde musulman jusqu'au milieu du 11^e siècle: Les Travaux et les jours.* Paris; Leyde: Editions de l'école des hautes études en sciences sociales, 1967-1988. 4 vols.

Oroz Reta, J. *Etimologias.* Madrid, 1982.

Pastoureau, Michel. *Figures et couleurs: Etude sur la symbolique et la sensibilité médiévale.* Paris: Léopard d'or, 1986.

——. «Vers une histoire de la couleur bleue.» dans: *Sublime Indigo.* [Marseille]: Musées de Marseille, Office du livre, ©1987.

Pérès, Henri. *La Poésie andalouse en arabe classique au XI^e siècle; ses aspects généraux, ses principaux thèmes et sa valeur documentaire.* 2^ème éd rev. et corr. Paris: Adrien Maisonneuve, 1953.

—— (ed.). *Kitāb al-filāḥa; ou, Le Livre de la culture.* Notice et extraits traduit par A. Cherbonneau; éclaircissements par Henri Pérès. Alger: Editions Carbonel, 1946.

Pezzi, Elena. *El Vocabulario de Pedro de Alcala.* Almería: Cajal, 1989.

Provansal, Danielle and Pedro Molina. *Campo de Níjar: Cortijeros y areneros.* [Almería]: Instituto de Estudios Almerienses de la Diputación Provincial de Almería, [1989].

Risāla fī awqāt al-sana, Un calendario anónimo andalusí. Edited with translation and notes by M. A. Navarro. Granada, 1990.

Al-Saqaṭī. *Un manuel hispanique de ḥisba*. Edité par G. S. Colin et E. Lévi-Provençal. Paris, 1931.

Vernet Gines, Juan. «La Ciencia en el Islam y Occidente.» in: *L'Occidente e l'Islam nell'alto medioevo*. Spoleto: Presso la sede del Centro, 1965. 2 vols.

Vocabulista in arabico. Edited by Da Schiapparelli. Florence, 1871.

Wasserstein, David. *The Rise and Fall of the Party-Kings: Politics and Society in Islamic Spain, 1002-1086*. Princeton, NJ: Princeton University Press, ^{c}1985.

Watson, Andrew M. *Agricultural Innovation in the Early Islamic World*. Cambridge, UK: Cambridge University Press, 1983.

Periodicals

Attié, B. «L'Ordre chronologique probable des sources directes d'Ibn al-'Awwām.» *Al-Qanṭara*: vol. 3, 1982.

Bolens, Lucie. «L'Agronomie et al-Andalus: Orient, Occident ou l'Andalousie?» *Al-Qanṭara:* vol. 11, no. 2, 1990.

——. «La Révolution agricole du XI^{e} siècle.» *Studia Islamica*: vol. 42, 1978.

Bouquet, J. - P. «Le Silphium, nourriture des dieux, plante miraculeuse aujourd'hui disparue.» *Dossiers d'histoire et d'Archeologie:* no. 123, janvier 1988.

Ibn Wāfid. «Libro de agricultura.» Edited by José María Millás y Vallicrosa. *Al-Andalus*: vol. 8, 1943.

Al-Saqaṭī. «Al-Kitāb fī adab al-ḥisba (Libro del buen gobierno del zoco).» Edited by Pedro Chalmeta. *Al-Andalus:* vol. 32, no. 1, 1967; vol. 33, no. 1, 1968, and vol. 33, no. 4, 1968.

Vallvé, J. «La Agricultura en al-Andalus.» *Al-Qanṭara:* vol. 3, 1982.

——. «La Industria en al-Andalus.» *Al-Qanṭara:* vol. 1, 1980.

Conferences

Bolens, Lucie. «L'Irrigation en al-Andalus.» Paper presented at: *I Coloquio de Historia y Medio Físico*. Almería, 1989.

——. «Les Parfums et la beauté en Andalousie médiévale, 11^{e}-13^{e} siècles.» Papier présenté à: *Les Soins de Beauté, 3^{e} colloque international de Grasse*. Nice, 1987; et dans: *L'Andalousie du quotidien au sacré (XI^{e}-XIII^{e} siècles)*.

Theses

Ben Younes, Rhozali. «Recherche sur le mode de production au temps des Almohades.» (Thèse de 3^{e} cycle, Paris, 1986).

الحديقة الأندلسية: دراسة أولية في مدلولاتها الرمزية(*)

جيمس دِكي (يعقوب زكي)

تفتقر الحديقة الأندلسية إلى التوثيق بالصور، خلافاً لما حظيت به الحديقة الإسلامية في كل من بلاد فارس والهند. وعلى أي محاولة لاسترجاع شكلها القديم أن تقوم على أساس الأمثلة الباقية أو التي أعيد اكتشافها بالتنقيب، واستتمام ذلك بما كتبه معاصرو تلك الحدائق عنها. لكن الدمار الذي لحق بالمخطوطات العربية بعد سقوط غرناطة أدى إلى شحّ المصادر الأدبية الباقية، ولم ينتج الأندلسيون سجاداً يصور الحدائق على غرار ما صنعه الفرس في القرن الثامن عشر. وقد بالغ الباحثون الذين كتبوا حول هذا الموضوع في الاعتماد على الشكل الراهن للحدائق الموجودة في المواقع الإسلامية، متجاهلين بذلك أن الحديقة بطبيعتها أقل الأشكال الفنية ثباتاً؛ إذ يكفي فصل واحد من فصول السنة لإحداث تغيّر ملحوظ. كذلك تزداد المشكلة تعقيداً في الأندلس بتصادف اكتشاف القارة الأمريكية سنة سقوط غرناطة، وهي حادثة غيرت من طبيعة التوزيع النباتي في أوروبا تغييراً حاسماً. ولم يكن تحويل القصور والحدائق الاسبانية إلى الأسلوب الايطالي تحت تأثير عصر النهضة، في عملية أدت إلى محو التراث المحلي في أقل من قرن واحد ـ لم يكن هذا التحويل أقل خطراً من سابقه.

إن الحديقة الإسلامية شكل من أشكال الحديقة الفردوسية، وهذا مفهوم يفهم بأشكال متباينة حسب السياق الذي يرد فيه. والحديقة الأندلسية شكل من أشكال الحديقة الإسلامية. وتزودنا الحديقة الأندلسية بالدليل المادي الوحيد على طبيعة الحديقة الإسلامية قبل العهد التيموري. ومن مكوناتها الأساسية الأرضية المرفوعة؛ والري بواسطة ضغط الجاذبية؛ و«التقسيم» وهو بركة تتجمع فيها المياه أو تكون هي مصدر

(*) قام بترجمة هذا الفصل محمد عصفور، وراجعها همام غصيب.

توزيعها؛ والممرات المشكلة تشكيلاً محدداً، وتضم قنوات يتم الري بواسطتها. والممرات تحدد شكل الرقعة تحديداً واضح المعالم، مع ترك المجال لممرات معالمها أقل وضوحاً ضمن المناطق المحددة المعالم. ويبدو أن التشكيل الرباعي كان هو التشكيل المعتمد؛ لكن لم يكن ذلك هو الحال دائماً بالضرورة. وتتوزع المناطق الخضراء والمياه توزيعاً محورياً هندسياً؛ لكن هذا الاتساق مستمد من الترتيب المنتظم لعمارة القصور، حيث توجد «جوابات» أو علاقات تماثل محددة المعالم بين الأشكال المختلفة. لكن لا شك في أن علاقات تقل في انتظامها عن ذلك قد وجدت في أماكن أخرى.

ومع أن صحن سامراء، الذي نشر هيرتسفلد[1] صورة له، يعود إلى حوالى سنة ٢٠٠٠ قبل الميلاد؛ إلا أنه يمثل الشكل البدائي للحديقة. وهو النموذج الذي تبعته كل المخططات اللاحقة، أقصد التقسيم الرباعي للمكان (chahār-bāgh). وقد يكون من الممكن تفسير ديمومة خطة الماندالا بالرجوع إلى أفكار يونغ (في كتاب **الإنسان ورموزه**)؛ ولكن هذا التفسير من الناحية العملية ليس غير حل جذاب لمشكلة ري مساحة مربعة أو مستطيلة الشكل؛ اذ لم تكن تلك الخطة سوى حيلة للاقتصاد في استعمال المياه. أما إذا قرأنا هذه الخطة قراءة رمزية فإن المحورين المتقاطعين قد يماثلان أنهر الفردوس الأربعة (جيحان وسيحان والنيل والفرات)، وهي الأنهر التي ذكرها الحديث النبوي بالاسم[2]. والتفسير البديل لذلك هو أن هذه الأنهر هي أنهر الخمر، والماء غير الآسن، والعسل المصفى، واللبن الذي لا يتغير طعمه، وهي الأنهر التي يرد ذكرها في القرآن[3]، رغم أن التقاء هذه الأنهر في نقطة واحدة يقلل من احتمال هذه الفرضية.

وإذا ما كان لنا أن نثق بماركو بولو، فإن أمثال هذه الأنهر وجدت فعلاً في حديقة شيخ الجبل التي شيدها في ألَموت متبعاً فيها الأوصاف الأخروية في القرآن:

«.. كان الشيخ يدعى في لغتهم علاء الدين. وكان قد سيّج وادياً يقع بين جبلين، وحوّله إلى حديقة هي أكبر حديقة شاهدتها العيون وأجملها، تملأها شتى أنواع الفاكهة. وقد أقيمت فيها الأجنحة والقصور من أبدع ما يمكن أن يتصوره الخيال، وكلها موشاة بالذهب وأجمل التصاوير. وكانت هنالك أيضاً قنوات ينساب فيها الخمر واللبن والعسل والماء انسياباً، وجماعات من أجمل نساء الدنيا يلعبن على شتّى أنواع الآلات، ويغنين أجمل الغناء، ويرقصن رقصاً يخلب الألباب. ذلك أن الشيخ أراد

(١) E. Herzfeld, *Die Ausgrabungen der Samarra* (Hamburg, 1948), vol. 5, plate 16.

(٢) الإمام أبو الحسين مسلم بن الحجاج بن مسلم، **صحيح مسلم**، «كتاب الجنة،» ج ٦، ص ٨٠٧.

(٣) انظر: **القرآن الكريم**، «سورة محمد،» الآية ١٥.

قومه أن يؤمنوا بأن تلك هي الجنة فعلاً. لذلك صمّمها حسب الوصف الذي أعطاه محمد لجنته، أي أنها حديقة غنّاء تجري فيها أنهار الخمر واللبن والعسل والماء، وتملأها النساء الحسان لمتعة ساكنيها»[٤].

وقد عبّر أحد الباحثين عن اعتقاده بأن هذه الحديقة يجب أن تسقط الآن من عداد ما نعرفه من الصور الشرقية، لأن الحملة البريطانية التي ذهبت إلى المنطقة في أواخر العقد السادس من هذا القرن لم تعثر على أي أثر لهذا المكان المسحور الذي أغري الحشاشون فيه للخضوع المطلق[٥]. ولكن يتضح من وصف الحملة أن المنقبين لم يحفروا في المحل الصحيح، في «واد بين جبلين»، حيث كان يمكن للقنوات أن تسحب المياه المتجمعة أسفل الصخور وتفضي بها إلى مكان مسيج[٦].

على أن هذه المحاولة لتجسيد عناصر الجنة القرآنية تجسيداً حرفياً ذات أهمية، لأن النصوص القرآنية، سواء أقرئت قراءة حرفية أم مجازية، تصف جنة حسية، جنة ذات مياه وظلال. ومع أن الصيغة الألَموتية كانت محاكاة عمياء للوصف القرآني، الا أنها هي الصيغة التي اتبعت في كل مكان آخر تقريباً، وإن كان ذلك بقدر أكبر من الحرية[٧]. وإذن نجد أن الخطة الأساسية للحديقة الإسلامية تنشأ من تلاقي تصوّرين

---

(٤) Marco Polo, *The Book of Ser Marco Polo,* translated by Henry Yule, 3rd ed. (London: John Murray, 1903), vol. 1, pp. 139-140.

(٥) Andrew C. Kimmens, *Tales of Hashish* (New York: Morrow, 1977), pp. 25-26.

(٦) Peter Willey, *The Castles of the Assassins,* with a foreword by Sir Claude Auchinleck (London: G. G. Harrap, [1963]), pp. 204-226.

(٧) يستشهد شرف الدين علي يَزدي في الظفرنامة بحالة لا تكاد تقل عن هذه في محاولة تقليدها الأعمى لفكرة الجنّة؛ فيقول: «هناك على الطريق المؤدي إلى كيش (أي شهر سَبْز) جبل يبعد قرابة سبعة فراسخ عن سمرقند، ويمر من هناك نهر. وعندما وصل الأمبراطور الجبار (تيمور) إلى ذلك الجبل فإنه، وهو صاحب العقل الذي يزين الديار ولم يفوّتْ فرصة يبني من خلالها في أي مكان شيئاً يستحق البناء، أمر بإقامة حديقة هناك تنساب مياه النهر العذبة عبرها، تذكرة لكلمات الذكر الحكيم «﴿تجري من تحتها الأنهار﴾». نقلاً عن: Wheelan Thackston, *A Century of Princes: Sources on Timurid History and Art* (Cambridge, MA, 1989), p. 88.

وهذه الحديقة المعروفة باسم «تخت قراجار» ربما كانت جبلاً فردوسياً على غرار الأوصاف القرآنية؛ إذ من الممكن الاستدلال على الشكل الهرمي من الترتيب الطبقي للسموات الثماني ذات المركز الواحد التي تتحدث عنها الأوصاف الأخروية عند المسلمين، ومن التعبير المتكرر في القرآن كلما وردت كلمة «جنات»، ألا وهو تعبير «تجري من تحتها الأنهار»، وهو ما يدل فيما يبدو على حدائق تلطّف حرارتها جداول تحت الأرض. ولقد سمحت لنفسي هنا، دون الرجوع إلى كتاب يَزدي، بأن أصحّح الطريقة التي كتب بها الأستاذ ثاكستُن بعض الكلمات بالحروف اللاتينية. فمن الواضح أن كلمة Qaracha التي وردت عنده هي Qarachar، وهو ابن عم جنكيز خان وجدُّ تيمور الذي يتضح من النص أن الحديقة بُنيت تكريماً له.

حول الكيفية التي يجب أن تكون عليها الجنة: أحدهما فارسي وثانيهما عربي؛ وقد أدى التلاقي إلى الانتشار (من خلال الفتوح). وأضحت هذه الحدائق في الأندلس أماكن يستمتع الناس فيها بالأحاسيس التي أثارتها فيهم طبيعة بالغة الخصوبة، وتشمل هذه الأحاسيس «النظر، وأصوات المياه، وتغريد العنادل، وروائح الزهور، والملمس الرقيق للزهور على الجلد؛ كل ذلك في جو من الجنة القرآنية»[٨]. لقد كان ابتكار الخطة الرباعية ابتكاراً حاسماً، لأنه عنى أن الماء صار هو المبدأ المنظم للحديقة الإسلامية.

أما البيت ذو الصحن الداخلي، وهو الشكل المعماري الذي يضغط مفهوم الحديقة ويعطيه الشكل النمطي، فلم يدخل إلى اسبانيا عن طريق العرب؛ بل كان هو الشكل المعتاد في شبه الجزيرة الايبيرية، وهو شكل وجد العرب أنه يناسب ذائقتهم. ولم تؤدِّ الحدائق المنظمة داخل القصور وظيفة الصحن الداخلي فحسب، بل فصلت أيضاً بين وحدات القصر التي اعتبر كل منها وحدة شبه مستقلة ضمن خطة شاملة صبغتها النباتية أغلب من صبغتها المعمارية. وقد وجدت قصور كهذه داخل حدود المدن وخارجها؛ ولكنها انحصرت في أرباض المدن. ووجود الحدائق داخل الحمراء، التي دخلتها حياة المدينة بشكل مكثف، ليس موضع شك على الإطلاق. فهناك الشهادة المعاصرة التي تركها لنا سفير البندقية، أندريا نافاجييرو، الذي كتب بعد أن زار الحمراء في رسالة يعود تاريخها إلى آخر أيار/مايو سنة ١٥٢٦م أن «أولئك الملوك الكفرة كانت لديهم، اضافة إلى هذين القصرين الباذخين (قصر قمارش وبلاط الأسود)، أماكن أخرى كثيرة للنزهة كالأبراج والقصور والبساتين والحدائق الخاصة داخل أسوار الحمراء وخارجها»[٩]. فإن كانت هذه الأماكن صغيرة كانت أقرب إلى الفيلات؛ وإن كانت واسعة غدت أقرب إلى المدن القصور، على غرار فيلا هادريان في تيفولي. ومن الأمثلة على ذلك «مدينة الزهراء ومدينة الحمراء»، بينما مثلت كل من العامرية (أموية) وجنان العريف (نصرية) الشكل الأصغر، شكل الفيلا المستخدمة للاستجمام (أي أن السكنى فيها كانت تتحلل من مقتضيات التعامل الرسمي أو البروتوكول). وقد سكن الحكام عموماً في قصر محصن يشتمل على شبكة من الصحون المفضي بعضها إلى بعضها الآخر؛ وكان ذلك أسلوباً في الحياة أقل اكتظاظاً

---

(٨) Francisco Prieto-Moreno, in: Luis Seco de Lucena and Francisco Prieto-Moreno, *La Alhambra y el Generalife* (Madrid, 1980), p. 72.

(٩) Navagiero, 5th Letter, in: Francisco Javier Simonet, *Descripción del reino de Granada, sacada de los autores arábigos* (Granada: Imp. y lib. de Reyes y Hermano, 1872), p. 255.

وقد نشرت رسائل نافاجييرو مع أعماله الكاملة في بادوا سنة ١٧١٨ تحت عنوان: *Andreae Naugerii patricii Veneti, oratoris et poetae clarissimi opera omnia.*

من المدن خارجه، ولكنه لم يكن يختلف كثيراً. وقد أُلحقت بالقصور مقابر خاصة وأضرحة لأفراد السلالة. وكان البانثيون الملكي، الذي كان يشار إليه دائماً كنائياً باسم «الروضة»، روضة بالفعل وبالاستعارة لأن المساحات الثانوية في الحديقة كان تضم رفات الأموات الذين لا تبلغ أهميتهم أهمية أهل القصر. غير أن إشارة نافاجييرو لحدائق داخل الحمراء لا تساعدنا في تحديد مواقعها. وأي محاولة لمطابقة مواقعها مع مواقع قائمة في الوقت الحاضر ستكون محفوفة بالمشكلات.

ومع أن النصوص الأندلسية تزخر بالإشارات إلى الحدائق، إلا أن وصف الحدائق ذاتها نادر. على أن هنالك وصفاً لا يقدر بثمن يعود إلى القرن الخامس الهجري/ الحادي عشر الميلادي يصف حديقة من عصر قرطبة، وفيه تظهر الكلمة الأساسية «حَير» والحير هو متنَزّه للصيد؛ ولكنه حديقة للاستجمام أيضاً. والمقارنة الدقيقة بين النصوص التي ترد فيها هذه الكلمة لا تدع مجالاً للشك في أن الحَير، وهو المكان المسوَّر، هو المقابل العربي لكلمة الفردوس (paradeisos) اليونانية، لأن هذه الكلمة مشتقة من كلمة (pairidaeza) في الفارسية القديمة، وهي كلمة مكونة من (pairi) (حول) و(daeza) (جدار أو سور). والكلمة مألوفة من أسماء تلك المباني المشيدة باعتبارها قصوراً صحراوية في الصحراء الشامية، مثل قصر الحير الغربي وقصر الحير الشرقي. والحير تشويه لكلمة «الحائر» (وجمعها «حوائر»)، وتعني الحوض، وهي كلمة تعني، من خلال الاستعارة المرسلة، المزرعة التي تستقي منه. والكلمة يوردها لسان الدين ابن الخطيب (٧١٣هـ/ ١٣١٣م - ٧٧٦هـ/ ١٣٧٥م) في وصفه للحمراء: «ومدينة (الحمراء)، دار المُلك، مطلّة على معمورها في سمت القبلة: تشرف عليه منها الشرفات البيض، والأبراج السامية، والمعاقل المنيعة، والقصور الرفيعة؛ تعشي العيون وتبهر العقول. وتنحدر من فضول مياهها وأفياض حوائرها وبركها في سفحه جداول تسمع على البعد أهزاجها»[١٠].

ان الحَير فردوس، أي حديقة مسوّرة، أو ما يدعى باللاتينية (hortus conclusus). وهكذا يكون حَير الحيوانات حديقة حيوانات تسوّر للمحافظة على الحيوانات داخلها. وقد أولع ملوك العرب بجمع الأنواع النادرة، سواء من الحيوانات أو النباتات، في قصورهم. ولذلك فإن الحير يمكن أيضاً أن يكون حديقة للنبات. وقد كان الحَير جزءاً أساسياً يلحق بالقصر الأموي، وبخاصة في الصحراء؛ حيث لم يكن الحصول على الخضراوات من السوق ممكناً. وقد أحاطت الأسوار المدعمة بالمزارع والبساتين التي كانت تزوِّد القصر باحتياجاته وتسقى إما بالقنوات الأرضية أو

(١٠) لسان الدين محمد بن عبد الله بن الخطيب، **اللمحة البدرية في الدولة النصرية** (القاهرة: المطبعة السلفية، ١٣٤٧هـ/١٩٢٨ - ١٩٢٩م)، ص ١٤.

المرفوعة. ومن الممكن أن نعد المتنزّه الواقع في ماليزون في عصر جوزفين، بما ضمّه من حيوانات وحمامات ومشاتل ومزارع تضم النباتات الغريبة، حيراً؛ مثلما يمكن أن نعد أيضاً قصر التريانون الصغير لفترة من الفترات في عصر لويس الخامس عشر حَيراً. ورغم أن الحَير كان يضم نباتات وحيوانات نادرة لإمتاع الحاكم، إلا أنه في الأساس كان يؤدي وظيفة محددة، هي تزويد المائدة الملكية بالطعام.

وقد وصف الفتح بن خاقان، في معرض إشارته إلى دفن أديب حدث سنة ٤٢٦هـ/ ١٠٣٥م، حديقة تعود إلى عصر قرطبة الذهبي؛ أي إلى القرن الرابع الهجري/ العاشر الميلادي أوائل القرن الخامس الهجري/ الحادي عشر الميلادي. ولم يكن الشاعر الذي كان من حسن حظه أن يستمتع بعد موته بنعمها، الا وهو ابن شُهَيْد (٣٨٢هـ/ ٩٩٢م - ٤٢٦هـ/ ١٠٣٥م) - لم يكن هذا الشاعر غريباً عن هذه النعم في حياته، لأنه غالباً ما استمتع هو ومالكها فيها معاً، ان كان لنا أن نصدق ابن خاقان. وكان مشهد هذه المتع متنزهاً يعرف بحَير الزجالي المسمى باسم صاحبه، وهو الوزير أبو مروان الزجالي. ويشير ابن خاقان في وصفه إلى «الروض» الذي «اعتدلت أسطاره» (وهو ترتيب من الواضح أنه نتيجة لازدراع الأشجار وتشذيبها). ويبرز بشكل خاص صحنه المتميز بمرمره الصافي البياض الذي «يخترقه جدول كالحية النضناض» وبه «جابية» لتجميع المياه، «وقد قُرنست بالذهب واللازورد سماؤه» وتدل كلمة «الصحن» على الرقعة الخالية أو البقعة المرصوفة؛ بينما تستقي «الجابية» من الجدول المتلوي الذي يخترق الصحن.

ويبدو أن قصر المعتصم (الصمادحيّة) في ألمرية في القرن الخامس الهجري/ الحادي عشر الميلادي كان يحتوي على ترتيب مماثل؛ حيث ربطت الجداول المتلوية الأحواض المختلفة بعضها مع بعضها الآخر. وقد شبّه هذا الأمير الشاعر (٤٤٣هـ/ ١٠٥١م - ٤٨٤هـ/ ١٠٩١م) في احدى قصائده، الماء الجاري في حديقته بـ «أرقم قد جدّ في هربه»[١١]. وهناك في القصبة في مالقة قطعة من الحجر الفيزيقوطي استعملت في العهد العربي مزراباً يصب في جدول يتلوى. ومن الواضح أن العرب قد سحرتهم المياه وهي تجري في جداول تتلوى. وهذه الكلمة «جدول» (وجمعها جداول) هي التي استعملها ابن سِراج[١٢] في كتابه المَرسل إلى الفتح بن خاقان عن جداول الزهراء أو سواقيها ليميز بين مجرى الماء المصطنع والطبيعي (أي النهر). ويستعملها ابن الخطيب للقنوات المصطنعة التي تصرف المياه الزائدة من الحمراء في القطعة التي اقتبسناها

---

(١١) نقلاً عن: أبو نصر الفتح بن محمد بن عبيد الله الفتح بن خاقان، **قلائد العقيان في محاسن الأعيان**، قدم له ووضع فهارسه محمد العناني، من تراثنا الإسلامي؛ ١ (تونس: المكتبة العتيقة، [١٩٦٦])، ص ٥٥.

(١٢) المصدر نفسه، ص ١١.

أعلاه. ولربما شابه الجناح الموجود في حَير الزجّالي جناحاً آخر يعود إلى التاريخ نفسه تقريباً في القصبة في مالقة؛ حيث استند السقف الخشبي على قناطر وبرز من فوقها أفقياً، وهي قناطر تشبه تلك التي تجاور المحراب في جامع قرطبة.

والأجزاء المهمة من وصف ابن خاقان هي هذه:

«وهذا الحير من أبدع المواضع وأجملها وأتمها حسناً وأكملها؛ صحنه مرمر صافي البياض يخترقه جدول كالحية النضناض؛ به جابية كل لجة فيها كابية. وقد قُرنست بالذهب واللازورد سماؤه، وتأزرت بهما جوانبه وأرجاؤه، والروض قد اعتدلت أسطاره، وابتسمت من كمائمها أزهاره، ومنع الشمس أن ترمق ثراه، وتعطر النسيم بهبوبه عليه ومسراه؛ شهدت به ليالي وأياماً كأنما تصورت من لمحات الأحباب أو قُدّت من صفحات أيام الشباب».

ثم تنتهي القطعة بهذه الإشارة الشخصية:

«وكانت لأبي عامر بن شُهَيْد به مُرَجّ وراحات وغَدوة وروحات؛ أعطاه فيها الدهر ما شاء ووالى عليه الصحو والانتشاء، وكان هو وصاحب الروض المدفون بإزائه أليفَي صبوة وحليفَي نشوة عكفا فيه على جريالهما وتصرفا بين زهوهما واختيالهما حتى رداهما الردى وعداهما الحِمام عن ذلك المدى، فتجاورا في الممات تجاورهما في الحياة. وتقلّصت عنهما وارفات تلك الفيئات...»(١٣).

تعبر هذه القطعة عما يقرب من مفهوم الشهوة الحسية (volupté) الفرنسي، وهو مفهوم يمزج بين الحب والموت، إلى جانب إشارتها إلى أن الحديقة كانت تعتبر مكاناً مناسباً للاستمتاع بالملذات، وهي نظرة ظلت ترتبط بالحديقة. فالصديقان اللذان ضمتهما هذه الجنينة من الواضح أنهما سعيا لاستعادة شيء من ملذات الشباب في هذا المكان المناسب، رغم أن ابن خاقان يترك لنا مهمة تصور العرائش التي أشبع الصديقان غرائزهما فيها قبل أن تتحول عواطفهما إلى تراب. وهذه «الجسميات» تستبق «الروحانيات» في الفردوس. لكن لغة ابن خاقان المنتقدة توحي في الوقت نفسه بحديقة أخرى، وهي حديقة التمرد والبراءة المفقودة.

يتضح من هذا الوصف أن بستان المتعة العائد للزجّالي كان حديقة فردوسيّة، أو نسخة أخرى عن الجنة، أو إطاراً مرجعياً إلهياً لا يستتبع بالضرورة استبعاد الاستعمال الدنيوي لها. وصفوف الأشجار المتناظرة المزروعة في بقع منتظمة الشكل تعود أصولها إلى بلاد فارس القديمة. ومع أن فكرة الحديقة الفردوسية فكرة أتت من الشرق الأدنى، إلا أن الكلمة الأساسية في تطور الفكرة في انتقالها غرباً هي كلمة

(١٣) المصدر نفسه، ص ١٧٤.

«paradeisos» اليونانية التي وردت في الترجمة السبعينية للعهد القديم إلى اليونانية قبل المسيح مقابلاً لجنة عَدْن، وهو التعبير الذي يتكرر في القرآن[١٤]. والكلمة في العبرانية هي غنّ (gann) (جنّة بالعربية)، وهي تعني ببساطة «حديقة». ولكن بما أن الحديقة التي أخرج منها أبوانا الأوّلان كان لها سور وبوابة محروسة لمنعهما من العودة، فإن الترجمة اليونانية كانت مناسبة.

كان للسور في «paradeisos» وظيفة مزدوجة، وهي إبقاء حيوانات الصيد داخلها والقطيع العادي خارجها. وهذا يدل على أن الأهداف الرئيسة للفردوس كانت (أ) الرياضة؛ (ب) الخلوة. (أما الحيوانات الجفّالة التي ليس من الصعب اللحاق بها، فكان يمكن مطاردتها في مكان كهذا المكان؛ حيث تغري خلوة العرائش الذهن بالتغزل والملاعبة لأن المفهوم في ذلك الوقت كان قد عدّل ليشمل الملذات الدنيوية إلى جانب الملذات الأخروية). غير أن ثمة تناقضاً هنا، لأن حيوانات الصيد كانت سرعان ما تخرب أي مخطط تزييني؛ مما جعل «الفردوس» تكتسب دلالات أخرى بسرعة. وهذا يفسر الانتقال في المعنى، الذي تحوّل فيه مكان حفظ حيوانات الصيد إلى حديقة للمتعة. وقد تكون العوامل الدينية قد أسهمت بعد ظهور الإسلام في هذا الانتقال، لأن «النعمة» هي التجربة الأساسية في الفردوس. و«النعيم»، وهي كلمة مشتقة من الجذر نفسه، كلمة مرادفة لكلمة «الفردوس» عندما تستخدم مُعرّفة. وبذا غدت الحديقة صورة مرآتية للفردوس، وصار دورها تمثيلياً (Allegorical)؛ ولكن دون الاستفادة من التماثيل للدلالة على المغزى، كما هو الحال في الحدائق الأوروبية.

يعزى إدخال الحديقة الفردوسية إلى الغرب إلى زينوفون (Xenophon) (الذي توفي بعد سنة ٣٥٣ قبل الميلاد)؛ لكن اسم مكان دمشقيا، هو خَير سَرجوْن، يسجّل موقعاً لقصر تعود ملكيته إلى الملك الآشوري سرغون الثاني الذي اكتسح والده غرب

(١٤) انظر: القرآن الكريم، «سورة الكهف،» الآية ١٠٧، و«سورة المؤمنون،» الآية ١١. إن كلمة «فردوس» القرآنية هي من الدخيل. وأكاد أجزم بأن أولئك الذين يشتقونها من اليونانية عبر صيغة الجمع العربية «فراديس» مخطئون، لأن الكلمة كان يمكن أن تدخل العربية بالسهولة نفسها من الفارسية القديمة مباشرة. انظر: Arthur Jeffrey, *The Foreign Vocabulary of the Qur'an* (Baroda: Oriental Institute, 1938), pp. 223-224.

وتظهر الكلمة أول ما تظهر في القرآن الكريم مضافاً إليه «جنات الفردوس»؛ ثم وحدها دون إضافة «الفردوس». وليس من الواضح أحياناً ما إذا كانت المصطلحات القرآنية التي تشير إلى الفردوس مترادفة أم أنها تشير إلى درجات متفاوتة من التكريم. فالشرّاح والمحدّثون يختلفون في هذا الأمر؛ إذ يرى بعضهم أن الفردوس أعلى الدرجات، بينما يرى سواهم أنّ هذا الموقع تختصّ به «جنات عدن» (وهي عبارة وردت في: الكتاب المقدس، «سفر التكوين،» الاصحاح ١٥ على شكل Gann Eden)، في حين تحتل الفردوس الدرجة الثانية. انظر: تفسير الطبري للآية ١٠٧ من سورة الإسراء.

آسيا كله في القرن الثامن قبل الميلاد. وقد يستدل من ذلك على أمثال هذه الحدائق لا تسبق عصر كورش (سايرس) الأصغر فقط (ت ٤٠١ ق.م)، ولكنها كانت وصلت شرق المتوسط بفترة تسبق بما يزيد على ثلاثة قرون تاريخ التقاء زينوفون بالملك الفارسي. وبما أن حَير سَرجوْن كان يقع ضمن أسوار المدينة، فلا يمكن أن يكون متنزهاً للصيد بل كان بستاناً للمتعة[١٥]. ولا شك أن فكرة الحديقة أتت من الشرق؛ إذ إن فكرة وضع الأشجار المثمرة معاً وزرع الأزهار للاستمتاع برائحتها أو منظرها وسقايتها بواسطة الآبار أو القنوات نشأت أول ما نشأت في جو آسيا الحارّ. أما لوكولس الذي لم تقلّ شهرته أبيقورياً عن شهرته قائداً عسكرياً فلم ينشئ أول متنزه في روما، أو ما يدعى بحدائق لوكولس (Horti Luculliani) الا بعد أن هزم مثريداتس سنة ٦٣ ق.م. وقد قضت مسالينا وقتاً ممتعاً في تلك الحديقة الواقعة حول قصره. وكانت الصلة بين الحدائق وحياة المتعة قد توطدت؛ غير أن الأمر المهم هنا هو أن أول من أنشأ الحدائق، سواء في اليونان أو في روما، كانوا هم القادة العسكريون الذين أدّوا مهماتهم العسكرية في الشرق. ومما ينسب إلى لوكولس أيضاً إدخاله شجرة الكرز (من شمال الأناضول) إلى أوروبا.

يقول المؤرخ اليوناني ثيوفانس (Theophanes) (حوالى ٧٥٢ ـ ٨١٧م) في معرض حديثه عن الخليفة الأموي هشام الأول (٧٢هـ/ ٦٩١م ـ ١٢٥هـ/ ٧٤٣م): «وقد بدأ بتشييد القصور في الأرياف والمدن، وبإنشاء الحقول المزروعة والفراديس (paradeisois)، وبشق القنوات»[١٦]. وهذا يدل على أن الحير هو الفردوس (paradeisos). وقد اندمج هذا المفهوم عندما تحرك من الشرق بمفهوم الحديقة (hortus) اللاتيني، واكتشف بعض الدلالات الوظيفية الأخرى. ومرت كلمة «الحَير» بتغير دلالي مشابه؛ اذ إن الحَير عندما دخل اسبانيا مع دخول العرب لها صار يعني منطقة مسوّرة للبستنة وليس محمية لحيوانات الصيد. وهكذا فإن كلمة «الفردوس» احتفظت بالمعنى الأساسي (أي المنطقة المسورة) من عهد زينوفون، مروراً بتراجمة الترجمة السبعينية الاسكندريين، وبالحواجز اللغوية حتى دخلت العربية. غير أن العربية تكاد لا تستعمل كلمة «الفردوس» الا للوصف الأخروي؛ بينما تحتفظ بكلمة «الحَير»

---

(١٥) انظر: أحمد غسان سبانو، تاريخ دمشق القديم: ارم ذات العماد، دراسات ووثائق دمشق الشام؛ ٧ (دمشق: دار قتيبة، [١٩٨٤])، ص ٢٣٢.

(١٦) نقلاً عن: Keppel Archibald Cameron Creswell, *Early Muslim Architecture*, with a contribution by Marguerite Gautier-van Berchem, 2 vols. (New York: Hacker Art Books, 1979), vol. 2, part 2, p. 537.

كذلك يقتبس كْرِسْوِل مثالين آخرين على استعمال كلمة «حَيْر» في سامرّاء وبغداد، يدلان بوضوح على معنى محميّة الصيد، مع أن مثال بغداد ربما كان متنزهاً لإيواء الحيوانات وليس لصيدها.

لمقابلها الدنيوي. وهذا كله يشير إلى أن اليونان أو الرومان كانوا واسطة انتقال الفكرة، وإلى أن انتشار العرب كان هو العامل الحاسم في انتشارها النهائي.

كان أبو مروان الزجالي قد أوصى بحديقته للمدينة ليستجم بها الناس. ويظن بيريس[(١٧)] أن هذه الوصية ربما كانت الأولى من نوعها في التاريخ، ويستنتج أن الحدائق العامة كانت من اختراع العرب. لكن من الواضح أنه نسي يوليوس قيصر:

ثم إنه أوصى لكم بكل متنزهاته

وترك لكم، ولورثتكم من بعدكم،

أشجاره الخاصة ومزارعه المزروعة حديثاً

على هذا الجانب من نهر التيبر

وذلك لتستجموا بها وتمشوا في جوانبها

لقد استطاع شكسبير في هذه الأسطر الخمسة أن يعبّر عن جوهر فكرة «الوقف»، وأن يبرّز بذلك المصدر الذي أخذ عنه (وهو ترجمة نورث لكتاب فلوطارخس). أما تركة الزجالي فما كان يمكن أن تتم الا وفقاً للشريعة الإسلامية؛ أي أن تكون وقفاً تمنع طبيعته أي قيود على استعماله. ولذا فإن سيريس أخطأ حينما حسب أن علية القوم في العاصمة فقط كان يحق لهم الدخول؛ فالحديقة لم تعد مكاناً للخاصة لحظة سريان مفعول الوصية[(١٨)].

وعلى الرغم من دفن ابن شُهَيد إلى جانب قبر صديقه رجل الدولة، مما يذكر بدفن هوراس إلى جانب قبر مسيناس على تل الإسكويلاين (في روما)، فإن حَير الزجّالي لم يكن «روضة» (أي مقبرة)، بل كان حديقة أو مزيجاً من حديقة الأزهار وبستان الأشجار على الطريقة الرومانية، بحيث لا يختلف في حقيقة الأمر عن حدائق مسيناس أو حدائق سالوست في روما. أما حديقة الزينة فهي شيء ورثناه عن عصر النهضة؛ بينما كانت للحدائق قبل ذلك التاريخ وظيفة عملية وأخرى ترفيهية في الوقت نفسه. وقد شكّلت هذه الحدائق، هي وصحون القصور التي لا تحصى في روما وفي إسبانيا على حد سواء، الرئة التي كانت المدينة تتنفس بواسطتها. وقد احتلت الحدائق في روما القديمة ثُمن مساحة المدينة الكلية؛ بينما لا تحتل المتنزهات في لندن الحديثة أكثر من جزء واحد من تسعة وعشرين جزءاً من مساحة المدينة! ومع

(١٧) Henri Pérès, *La Poésie andalouse en arabe classique au XI^e siècle; ses aspects généraux, ses principaux thèmes et sa valeur documentaire*, 2^ème éd. rev. et corr. (Paris: Adrien Maisonneuve, 1953), pp. 128-129.

(١٨) المصدر نفسه، ص ١٢٩.

أن التركة التي خلفها يوليوس قيصر كانت الوحيدة التي غدت ملك عامة الناس، إلا أن أبناء الشعب في روما كان يحق لهم الدخول إلى الحدائق الملكية كلها. وكان من بين هذه حدائق لوكولس التي أشرنا إليها، وهي حدائق تحولت ملكيتها إلى كلوديوس، بعد أن قدمت له هدية من مالكيها (الفاليري the Valerii) تفادياً لغضب الإمبراطور جرّاء سوء استخدام هذه الحدائق على أيدي مسالينا وعشاقها.

وقد وصف شاعر آخر أعظم من ابن شُهَيد، هو ابن زيدون (٣٩٤هـ/ ١٠٠٣م - ٤٦٣هـ/ ١٠٧٠م)، برك الزهراء على أنها من العمق بحيث اكتسبت اللون الأزرق. يقول:

هناك الجمام الزرق تندى جِفافها ظلال عهدت الدهر فيها فتى سمحا[١٩]

بينما نعرف من قصيدة أخرى أن البرك كانت بركاً ينمو فيها النيلوفر:

سرى ينافحه نيلوفر عبق وسْنان، نبّه منه الصبح أحداقا[٢٠]

ويشير بيت سابق في القصيدة نفسها إلى نقط الماء المتساقطة من النوافير:

والروض عن مائه الفضي مبتسم كما شققت عن اللّبّات أطواقا[٢١]

وقد اكتشف فيلكس هرناندث خيمينث عام ١٩٤٤ بركة تتفق أوصافها مع وصف ابن زيدون. وهي تفصل ما بين «المجلس» (salle d'apparat) وجناح يقع في الموقع المقابل له، وتعكس بنيان الجانبين، وتنتشر المدينة التي تبلغ مساحتها ١٢٠ هكتاراً على مصاطب مدرجة تنحدر على سفح التل، وتقع جنبات القصر على المصطبة العليا. وهناك ترتيب مماثل لهذا في الجزء الذي حكمه المغول في الهند (الشالامار باغ في لاهور، على سبيل المثال)، وهو ترتيب قد يمثل التنظيم التدريجي للسماوات في التصور الأخروي عند المسلمين[٢٢]. وقد وجدت مصاطب سبع في كل من بلاد فارس والهند. وتماثل الثمانية السماوات الثماني، أما السبعة فترمز للكواكب السبع (التي كانت معروفة آنذاك) والاثنا عشر للأبراج (كما في نِشاط باغ في كشمير). والترتيبات المكانية كلها مشحونة بالمعاني لأنها تسعى لاتّباع الخطة الإلهية التي أبدعها الخالق. والجناح في مدينة الزهراء يمثل البقعة التي يلتقي عندها المحوران في حديقة رباعية الأجزاء واسعة الأرجاء، وهي حديقة لأحواض الزهور فيها معالم بادية للعيان.

---

(١٩) أبو الوليد أحمد بن عبد الله بن زيدون، **ديوان ابن زيدون ورسائله**، شرح وتحقيق علي عبد العظيم (القاهرة: مكتبة نهضة مصر، ١٩٥٧)، قصيدة حائية، البيت رقم (١٥)، ص ٢٠٦.

(٢٠) المصدر نفسه، قصيدة قافية، البيت رقم (٥)، ص ١٧٢.

(٢١) المصدر نفسه، البيت رقم (٣)، ص ١٧١.

(٢٢) انظر: **القرآن الكريم**، «سورة آل عمران،» الآية ١٦٣.

ويحتل رقعة أحد الأذرع الأربعة (لتقاطع المحورين) كل من البهو والبركة العاكسة[٢٣]. وينعكس الجانب الشمالي من الجناح على البركة؛ بينما تعكس الجوانب الثلاث الأخرى بركاً أصغر حجماً تقع شرق الجناح وغربه وجنوبه. وتزود هذه البرك جداول (كما يدعوها ابن خاقان) تحاذي أحواض الزهور في جهات الجناح كلها. وكان لهذه الجداول فتحات تغلق بسدادات وتسمح بغمر الأحواض في فترات منتظمة. وكانت البرك الأربع جميعها من العمق بحيث تسوغ إشارة ابن زيدون إليها وإلى عمقها اللازوردي.

وعندما فقدت قرطبة هيمنتها السياسية إثر حدوث الفتنة (شهدت سنة ٤٢٢هـ/ ١٠٣١م الانهيار النهائي للخلافة القرطبية)، انتشر أصحاب الفنون، وظهرت في كل أرجاء شبه الجزيرة مراكز ثقافية متعددة اثر تنافس الدويلات الجديدة على اجتذاب العلماء أو أهل الصنائع والفنون. وقد سبقت الإشارة إلى كل من ألمرية ومالقة. ولكن اكتشفت مؤخراً حديقة كانت صحن قصر في الخفيرة (Aljafería) في سرقسطة (مقر بني هود (٤٣١هـ/ ١٠٣٩م - ٥٤٠هـ/ ١١٤٦م)) وهي مكان أنقذ الآن من سمعته السيئة التي رافقته لأنه استعمل منذ سنة ١٧٧٢م سجناً للمدينة. وفيها ترتبط بركتان وضعتا في جانبين متقابلين من الصحن، من الواضح أنه قصد منهما أن يعكسا الزخارف الدقيقة للجانبين المزودين بمداخل مسقوفة تقوم على أعمدة، وترتبطان بجدول مستقيم لا يقطعه قاطع.

وقد خلفت اشبيلية مدينة قرطبة بوصفها عاصمة الأندلس الثقافية. واكتشفت مؤخراً أجزاء من قصر المبارك الشهير الذي بناه الملك الشاعر المعتمد (٤٣١هـ/ ١٠٤٠م - ٤٨٧هـ/ ١٠٩٥م) في منطقة القصور الملكية. وقد أقيمت حديقة تثير الإعجاب في عهد المرابطين (القرن السادس الهجري/ الثاني عشر الميلادي) فوق حديقة أقدم تعود إلى القرن الخامس الهجري/ الحادي عشر الميلادي، فكادت أن تطمس معالمها. وكان التصميم الأصلي يضم ثلاثة أحواض منخفضة للزهور من جانب، وثلاثة أخرى مماثلة لها من الجانب الآخر. وان لم يكن الحوض الأوسط - كما هو محتمل - في كل جانب من الجانبين حوض زهور، بل بركة ماء، فإن هذا الترتيب كان سيشابه الحديقة الموجودة في سرقسطة. إلا أن أحواض الزهور أعمق من مثيلاتها في الزهراء، حيث كان مستوى الصخور التي تقع تحت التربة أعلى، والجوانب مطلية

---

(٢٣) اكتشف هذه الحديقة وأخرى شبيهة بها بعد حفريّة أجراها المرحوم فيلكس هرناندث خيمينث. ومع أن الدون فيلكس لم يمتدّ به العمر لينشر خِطة الحفرية وتقريره عنها، إلا أن خِطةً رسمها باسيليو بافون مالدونادو ظهرت في: Basilio Pavón Maldonado, «Influjos occidentales en el arte del califato de Córdoba,» *Al-Andalus*, vol. 43 (1968), pp. 205-220.

بالجص ودهنت بشكل يجعلها تبدو كالقناطر. أما في الحديقة التي بنيت فوق هذه فكانت قناطرها حقيقية وغير نافذة ومشيدة من الطابوق. وتضم المحاور المتقاطعة قنوات رصفت جوانبها بالآجرّ وتنطلق من بركة مركزية. وكانت أحواض الزهور فيها عميقة، زرعت في كل زاوية منها أشجار البرتقال المقزّمة أربعاً في كل حوض.

أما الأحواض التي كانت في حديقة مرابطية أخرى لم تزرع فيها الا أشجار البرتقال، فكانت أعمق حتى من ذلك. وقد اكتشف جانب من هذه الحديقة بعد الحفريات التي جرت في منطقة القصور، ثم أعيد دفنه. وكان من حسن حظ هذه الحديقة أنها ذكرت من قبل المؤرخ المحلي رودريغو كارو في القرن السابع عشر الميلادي قبل أن تدمرها الهزات المحلية التي سببها زلزال لشبونة (الذي شعر الناس بآثاره حتى في اسكتلندة!) عام ١٧٥٥م. وقد وصف كارو المحاور المتقاطعة بأنها من العلو بحيث تشكل جسراً، أو قل قناة مرتفعة تجري على قناطر، ولم يكن على من يود الانتقال من جزء من الحديقة إلى آخر إلا أن يمشي تحتها[٢٤]. وكان الماء ينحدر إلى مستوى الأحواض عبر أنابيب مصنوعة من الطين موضوعة داخل البناء المصنوع من الطابوق. وقد جعلت الأحواض عميقة عمقاً غير مألوف لتزرع بأشجار البرتقال.

وهناك حديقة مرابطية أخرى اكتشفت سنة ١٩٢٤ في قصر الـ «Castillejo» بالمرج في ميورقة. وتزودنا هذه الحديقة بصلة تصل ما بين هذه الحدائق الأقدم وتلك التي تعود إلى العهد الغرناطي. ولا بد أن هذا القصر، الذي يربض على قمة صخرية تنبثق بشكل لافت للنظر من أرض المرج المستوية، والذي يبدو أنه غير ثابت الأركان ـ لا بد أنه شكل لمن شيدوه مشكلات هيدرولية شبه مستعصية. ويعزو تورس بالباس هذا القصر إلى زعيم محلي هو ابن سعد بن مَرْدَنيش (ت ٥٧٢هـ/ ١١٧٢م) الذي ناهض الموحدين[٢٥]. وتتطابق خطة القصر، كما تبين الحفريات، مع خطة بلاط

(٢٤) كنت اقتبست وصف كارو في دراسة سابقة: James Dickie, «The Islamic Garden in Spain,» in: Richard Ettinghausen and Elizabeth MacDougall, eds., *The Islamic Garden* (Washington, DC: Dumbarton Oaks Trustees for Harvard University, 1976), pp. 87-105.

وكنت وسعتُ في ذلك البحث بحثاً أقدم عن الموضوع: James Dickie, «The Hispano-Arab Garden: Its Philosophy and Function,» *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, vol. 31 (1968), pp. 237-248.

وكان ذلك البحث ترجمة عن الإسبانية: James Dickie, «Notas sobre la jardinería árabe en la España musulmana,» *Miscelánea de Estudios Arabes y Hebraicos*, vols. 14-15 (1965-1966), pp. 75-87.

(٢٥) Leopoldo Torres Balbás, «Patios de Crucero,» *Al-Andalus*, vol. 23 (1958), pp. 171-192 and esp. p. 177.

الأسود العائد إلى فترة سابقة أمدها قرنان من الزمان؛ إذ كانت فيه مساحة مربعة الشكل مقسمة طولياً وقطرياً، وينتهي المحور الرئيسي بجناحين في طرفيه. ويبدو أن الأجنحة حلت محل البرك في المثال السرقسطي. ففي غرناطة، وربما في ميورقة أيضاً، اختزلت البركة إلى نافورة يحميها جناح.

ويعفينا هذا من الحاجة إلى وصف بلاط الأسود الذي يعرفه الجميع. فالشيء الجديد الوحيد فيه يتشكل من نافورة في محل التقاء المحاور، حيث كان في إشبيلية حوض منخفض. وتذكرنا أشجار البرتقال التي كانت مزروعة في الزوايا بحالة إشبيلية، وتشير إلى تقليد مستمر في هذا الصدد. وقد شاهد مسافر فلمنكي اسمه أنطوان دي لالان هذه الأشجار سنة ١٥٠٢م، ولا بدّ أن هذه الأشجار هي الأشجار التي زرعت أصلاً[٢٦] إذا ما أخذنا التاريخ في الاعتبار. وقد ذكر لالانغ ست أشجار؛ ولكن لا بد أن هذه الأشجار الست هي ما تبقى من العدد الأصلي، وهو ثمانية. وهذا الرقم هو الذي استقر عليه رأي تورس بالباس عندما أعاد زراعة الأشجار في أثناء عملية الترميم التي قام بها حوالى سنة ١٩٢٨. لكنها أزيلت عندما قررت الهيئة الحاكمة (المدعوة بالـ Patronato) أن تعيد زراعة الحديقة بالزهور. إلا أن ذلك لم يكن مرضياً؛ فأعيدت زراعة أربع (!) من أشجار البرتقال.

ان ما يسمى البلاط (court) هو في الحقيقة قصر، ولم يكن هذا إلا واحداً من عدد من الأمكنة السكنية المستقلة داخل أسوار مدينة القصور، والممثلة لمراحل البناء المتتابعة التي ازدهرت واضمحلت مع ازدهار الدولة أو اضمحلالها. وبلاط الأسود هو فيلا حضرية، مقابل ما يعرف بالفيلا الريفية، وهو النوع الذي تمثله جنان العريف في الجهة المقابلة من الوادي[٢٧]. ولا يستطيع المرء في إسبانيا أن يبتعد كثيراً عن روما القديمة. وقد أفادت إسبانيا المسلمة من كل من المسكن الحضري والفيلا الريفية؛ لكن العرب اكتشفوا قبل بالاديو بوقت طويل فكرة كان لا بد لها من أن تنتظر - لولاهم - حتى مجيء عصر النهضة لكي تدخل إلى أوروبا، وهي فكرة الفيلا الحضرية. والمؤرخون العرب لا يشيرون قط إلى الحمراء بوصفها «قصراً» أو «قلعة»، بل يسمونها

---

(٢٦) انظر: M. Gachard, ed., *Collections des voyages des souverains des Pays-Bas* (Brussels, 1876), vol. 1, p. 206.

(٢٧) من الواضح أنّ الاشتقاق المعتاد لـ Generalife من عبارة «جنّة العريف» اشتقاق مستحيل، لأن التاء لا يمكن أن تتحول إلى *r* رغم أنها قد تخفف لتصبح *d*. أما النون المتطرّفة فيمكن أن تتحوّل إلى *a* أو *n* أو *r*. إنّ الاسم (Generalife) يأتي من صيغة الجمع «جنان العريف». وهذا هو الشكل الذي يرد عند ألونسو ديل كاستيّو. وأكاد أجزم أنّ العبارة هي من العربية الدارجة، لأنّ ابن الخطيب يستعمل صيغة المفرد. ودخول العبارة إلى الإسبانية من العربية الدارجة وليس من الفصحى أمر معقول أكثر.

«مدينة الحمراء» (مقابل «مدينة غرناطة»، المدينة البرجوازية)[٢٨]. وهذا يعني أن كل شيء داخل الحمراء حضري بطبيعته؛ أي أن بلاط قمارش مسكن حضري، وبلاط الأسود فيلا حضرية بنيت بمحاذاة القصر الرئيسي للولائم والسهرات والاحتفالات، وألحقت بها حدائق للنزهة. أما جنان العريف فهي فيلا ريفية ولكن بخطة هي عادة خطة مسكن حضري، وتتصل بها أراض شاسعة تعادل ما يقرب من عشرة أضعاف مساحة (مدينة) الحمراء أو اثني عشر ضعفاً. ومع أن جنان العريف كانت محصّنة، إلا أنها كانت تقع خارج حدود المدينة. لقد كانت هناك فيلات داخل الحدود؛ لكنها وجدت في «الأرباض» فقط، ولم توجد داخل «المدينة» قط. وكانت هذه الأملاك العقارية شاسعة حيثما كان نمو المدن قليلاً، كما في «رَبَض الفخّارين». وكان ذلك هو الحال في «المنجارة الصغرى» (منجارة = بستان). ولا تزال أجزاء من البناية السكنية في المنجارة الكبرى قائمة إلى الوقت الحاضر (كالغرفة الملكية في سان دومنغو). وكانت هذه فيّلا من فيلات الأرباض. وقد اتبع بلاط الأسود ما كان متبعاً في الفيلات؛ فكانت حدائقه تشبه حدائق الفيّلا العادية. وكان الإحساس بالانحصار داخل سور أو سياج في جنان العريف شديد الشبه في الأصل بما كان عليه الحال في بلاط الأسود، مع شرفات لتحرير النظر؛ اثنتان منها في جنان العريف، وواحدة في بلاط الأسود. وكانت إحدى الشرفات في جنان العريف تؤطر منظر المدينة من الجهة الغربية؛ بينما أفضت الأخرى إلى منظر الحمراء من الجهة الجنوبية. وكان هذا المنظر مزيجاً من الحديقة والمنظر الطبيعي. وكانت المدينة التي تطل عليها الشرفة هي التي رأى فيها سفير البندقية الأرانب وهي تتقافز بين أشجار الآس[٢٩]. وكان الترتيب

---

(٢٨) انظر على سبيل المثال: ابن الخطيب، **اللمحة البدرية في الدولة النصرية**، ص ١٤، **ونبذة العصر في أخبار ملوك بني نصر أو تسليم غرناطة ونزوح الأندلسيين إلى المغرب**، وهو تاريخ لا يُعرف مؤلفه لسقوط غرناطة، حققه ألفريدو بستاني؛ ترجمه كارلوس كويروس (العرائش، ١٩٤٠)، تحت عنوان: ***Fragmento de la época sobre noticias de los Reyes Nazaritas o capitulación de Granada y emigración de los andaluces a Marruecos*** (Larache, Morocco, 1940),

النص العربي، ص ٣ و٤١ ـ ٤٢.

(٢٩) وهناك (في رواق الساقية) شرفة تنمو خارجها شجيرات الآس التي يبلغ من طولها أنها تصل، أو تكاد، مستوى البلكونات؛ وقد شذّبت تشذيباً متشابهاً وبدت من الكثافة بحيث ظهرت وكأنها ليست قمم أشجار، بل وكأنها مرج أخضر مستوٍ. وقد زرعت شجيرات الآس هذه على طول الشرفة، على مبعدة ستّ خطوات إلى ثماني. وكانت تُرى في الفسحة الفارغة أعداد لا حصر لها من الأرانب تتقافز بين النباتات النامية تحت الشجيرات وتنعكس عليها الأضواء، وتعطي للناظرين صورة رائعة. نقلاً عن:
Simonet, *Descripción del reino de Granada, sacada de los autores arábigos*, p. 240.

ويشير ناڤاجييرو هنا إلى حاجز من القناطر أضافه المسيحيون. أما قبل إدخال هذه القناطر، فإن المنظر الذي يصفه لم يكن ليُرى إلا من خلال الشرفة.

نفسه موجوداً في بلاط الأسود ولكن بالاتجاه المعاكس؛ إذ كان يطل من فوقه مصطبة ذات مستوى أدنى باتجاه البيازين (Albaicín). أما جنان العريف نفسها فتؤطرها شرفة أخرى في قصر يدعى دير سان فرانسسكو السابق. واليوم يمنع نمو الأشجار الكثيفة هذه الشرفة من أداء وظيفتها؛ لكنها كانت في الأصل قد ردت التحية من الجانب الآخر من الوادي. وكانت كلتا الحديقتين مرتبة على شكل مصاطب. والحقيقة هي أن جنان العريف كانت فيه ثلاث شرفات؛ لكن الثالثة كانت داخلية تفضي إلى الحديقة الكائنة في ساحة الساقية. وكان للساحة المربعة في قصر الأسود العدد نفسه؛ اثنتان تفضيان إلى الصحن والأخرى إلى الحديقة. وكانت هذه حديقة مائية يمكنها أن تعكس صورة شرفة اللندراخا (Lindaraja)، وربما برج أبي حجّاج، لكن لم يعد أي من ذلك ظاهراً للعيان منذ أيام شارل الخامس. ومن المستحيل على الزائر هذه الأيام أن يتصور مكونات المنظر الذي قصد العرب أن يخلقوه.

كان قصر جنان العريف واحداً من ثلاث منيات (أي فيلات) وظيفتها حماية الطرق المؤدية إلى الحمراء من الخلف، وكان الثاني هو العرائش (الذي أزيل في القرن التاسع عشر لإقامة مقبرة مكانه)، والثالث «دار العروسة» الواقع على تل القديسة هيلانة (سانتا هيلينا). وليس من السهل هذه الأيام أن نتصور أن قصر جنان العريف، الذي موه شكله ليبدو حديقة رومانسية، كان في حقيقة الأمر حصناً محصناً من الأمام ومن الخلف. لكن التحصينات ما زالت قائمة يمكن مشاهدتها لمن يكلف نفسه عناء البحث عنها، مع أنها لم تعد بارزة بالشكل الذي وجدها عليه ابن الخطيب في القرن الثامن الهجري/ الرابع عشر الميلادي. يقول هذا المؤرخ العظيم: «ويحف بسور المدينة (يقصد مدينة الحمراء) البساتين العريضة المستخلصة، والأدواح الملتفة؛ فيصير من ذلك خلف سياج تلوح نجوم الشرفات البيض أثناء خضرائه»[٣٠]. كذلك لم تعد (هذه التحصينات) بارزة إلى الحد الذي رآها عليه بيرموديث دي بيدراثا بعد ٢٧٠ سنة من مشاهدة ابن الخطيب لها: «زرعت حدائق قصر جنان العريف على سفوح تل الشمس الذي يسمونه سانتا هيلينا، وقد حصنت بأسوار عظيمة من الملاط. وهذا وحده يكفي للتدليل على عظمة بُناته»[٣١]. والملاط هنا يشير إلى بناء الأسوار الحدودية المسلحة؛ مما جعلها عصية على الآلات الحصار والمدافع. فالمدن النصرية نادراً ما أخذت بالهجوم عليها؛ وتطلب فتحها إخضاعها بالتجويع.

---

(٣٠) ابن الخطيب، المصدر نفسه، ص ١٤.

(٣١) أخذ من: Francisco Bermúdez de Pedraza, *Historia eclesiástica, principios, y progresos de la ciudad, y religión católica de Granada* (Granada: Por A. de Santiago, 1638), نقلاً عن: Simonet, Ibid., p. 269.

إن القصور الثلاثة التي ذكرناها هي أمثلة على الفيلا الريفية؛ أي البستان. واستقرت جميعها وسط البساتين كما كان حال قصر جنان العريف حتى القرن الماضي. وكانت هذه فيلاّت حقيقية: جنائن خارج حدود المدينة تمزج ما بين «الجنة الريفية» والدخل الاقتصادي، وتنتمي إلى تراث يرجع إلى پليني وهادريان عبر ايبيريا. وقد وصف ابن الخطيب هذه الفراديس الريفية بلغة مجنحة:

«فتعددت القرى والجنات، وحفت بالأمّات منها البنات، ورفَّ النبات، وتدبَّجت الجنبات، وتقلدت اللبّات، وطابت بالنواسم المهبّات، ودارت بالأسوار دور السوار، المنى والمستخلصات، ونصبت لعرائس الروض المنصات، وقعد سلطان الربيع لعرض القصات، وخطب بلبل الدوح فوجب الإنصات، وتموّجت الأعناب، واستبحر بكل عذب منها الجناب، وزينت السماء الدنيا من الأبراج العديدة بأبراج ذوات دقائق وأدراج، وتنفست الرياح عن آراج، أذكرت الجنة كل آمل ما عند الله وراج... وتناغي أذكار المآذن بأسحارها نغمات الوُرق، وكم أطلعت من أقمار وأهلّة، وربت من ملوك جلّة، إلى التمدين المحيط الاستدارة، الصادر عن الأحكام والادارة، ذي المحاسن غير المعارة، المعجزة لسان الكناية والاستعارة؛ حيث المساجد العتيقة القديمة والميازب الحافظة للري المديمة، والجسور العريضة، والعوائد المقدرة بنفائس الأذواق، والوجوه الزهر والبشرات الرقاق، والزي الذي فاق زي الآفاق، وملأ قلوب المؤمنين بالإشفاق»[٣٢].

إن ابن الخطيب يرسم صورة تتشكل من مزارع وادعة وقرى غنية وسكان قانعين أتقياء؛ ولكنه يؤكد أيضاً أهمية اقتصاد الفيلا بشكل لا يمكن إلا أن يذكرنا بالظروف الاقتصادية التي كانت سائدة في أواخر عهد الإمبراطورية الرومانية:

«فلا تعرى جهة من جهاته عن الجنات والكروم والبساتين. وأما ما حازه السهل من جوفيّه فمنى عظيمة الخطر، متناهية القيم، تضيق جدة من عدا أهل الملك عن الوفاء بأثمانها. منها ما يغلّ في السنة شطر الألف من الذهب على حمول أثمان

---

(٣٢) لسان الدين محمد بن عبد الله بن الخطيب، **معيار الاختيار في ذكر المعاهد والديار**، نقلاً عن: لسان الدين محمد بن عبد الله بن الخطيب، **مشاهدات لسان الدين بن الخطيب في بلاد المغرب والأندلس (مجموعة رسائل)**، نشر وتحقيق أحمد مختار العبادي (الاسكندرية: مطبعة جامعة الاسكندرية، ١٩٥٨)، ص ٩٠ ـ ٩١. لكنّ النص الذي أخرجه الدكتور العبادي مختلّ: فبدلاً من «قصاة» إقرأ «عصاة». والتشبيه الذي يقول: «وزيّنت السماء الدنيا» مستمدّ من القرآن (سورة الملك، الآية ٥). والبروج البيضاء التي تطل من بين الشجر الملتف تذكّرنا بالاستعارة القرآنية الشهيرة (سورة الفرقان، الآية ٦١). أما تعبير «فاق زي الآفاق» فيشير إلى لون السماء عند الفجر أو المغيب. وغرناطة معروفة بجمال الأصيل فيها. وابن الخطيب لا يبالغ؛ فقد كان المسلمون الإسبان يرتدون ملابس زاهية الألوان جداً.

الخضر بهذه المدينة، يختص منها بمستخلص السلطان ما يناهز ثلاثين منية. ويحيط بها ويتصل بأذيالها من العقار الثمين الذي لا يعرف الجمام ولا يفارق الريع ما ينتهي المرجع العملي منه إلى نحو خمسة وعشرين ديناراً من الذهب لعهدنا هذا، وفيه من مستخلص السلطان ما تضيق عنه بيوت الأموال ذرعاً وغبطة وانتظاماً، يرجع إلى دور ناجمة وبروج سامية وبيادر فسيحة وقصاب للحمائم والدواجن ماثلة، منها في حمى البلدة وطوق سورها من مستخلص السلطان ما ينيف على العشرين. بها الجمل الضخمة من الرجال، والفحول الفارهة من الحيوان للإثارة وعلاج الفلاحة، وفي كثير منها الحصون والارحاء والمساجد ويتخلل هذا المتاع الغبيط الذي هو لباب الفلاحة وعين هذه المدرَّة الطيبة سائر القرى والبلاد التي بأيدي الرعية، مجاورة لحدود ما ذكر بلاد عريضة وقرى آهلة: منها ما انبسط وتمدن فاشترك فيه الألوف من الخلق وتعددت فيه الأشكال؛ ومنها ما انفرد بمالك واحد أو اثنين فصاعداً وتنيف أسماؤها على ثلاثمائة، تنصب في نحو خمسين منها منابر الجمعات وتمد الأكف البيض وترفع الأصوات الفصيحة لله. ويشتمل سور هذه المدينة وما وراءه من الأرجاء الطاحنة بالماء المعين على أزيد من مائة وثلاثين رحى»(٣٣).

لقد ترجمنا كلمة «قرية» (وبالإسبانية alquería) بكلمة (farm) أو (village) حسب السياق. وكلتا الترجمتين صحيحة، لأن القرية اصطلاحاً هي أيّ مكان ليس بالمدينة أو «الحصن». وابن الخطيب نفسه يؤكد أن عدد السكان تباين ما بين حفنة من الناس إلى عدة آلاف، أي من ملكية صغيرة إلى مدينة صغيرة. ويقول مونتسر (Münzer) في معرض حديثه عن سهل معين: «إن هذا السهل مليء بالقرى (hamlets) ـ ما ندعوه نحن بالفيلات ـ وبالعرب الذين يشتغلون بالزراعة»(٣٤). و«المُنية» هي الفيلا؛ لكننا ترجمنا «البرج» بكلمة (tower) مع أنها تعني بعربية أهل بلنسية «فيلا». واصطلاح «البرج» يشير إلى «فيلا» محصنة. ويؤكد مونتسر، الذي كتب

(٣٣) ابن الخطيب، **اللمحة البدرية في الدولة النصرية**، ص ١٤ ـ ١٥. المرجع العمليّ وَحْدَة قياس زراعية تساوي ثمانية أذرع مربعة، وتطلق على الأراضي القابلة للزراعة للأغراض المالية. وقد قصد ابن الخطيب بتعبير «حِمى البلدة» الأسوار والحدود الحضرية وليس حدود المدينة. والاشارة إلى المنابر تدل على الحجم؛ إذ لا يوجد مسجد يعيَّن له خطيب إلا إذا كان ثمة عدد كافٍ من السكان. أما الاشارة الشعائرية الأخرى فهي إلى الدعاء الذي يتبع الصلاة عندما يرفع المصلي يديه علامةً الخضوع، ويكرر الاستجابة «آمين» بعد كل دعاء ينطقه مَن يؤمّ الصلاة أو الخطيب.

(٣٤) Hieronymus Münzer, *Viaje por España y Portugal, Reino de Granada* (Granada, 1987), p. 47.

وهذا هو النشر الثاني من نَشْرَين لطبعة مدريد ١٩٥١، وقد ظهر النشران في السنة ذاتها بترقيم مختلِف للصفحات. والقرى hamlets التي يشير لها هي إما قُرَضات أو مُنيات.

عام ١٤٩٤، صحة هذا التفسير: «. . . وأكرر القول إن (هذه) البساتين (كانت) مليئة بالبيوت والأبراج التي ينزل بها ساكنوها خلال الصيف. . .»[٣٥] و«المنية» التي ترجمها دوزي (في تتمة المعاجم العربية *(Supplément aux dictionnaires arabes)* بكلمة (h)ortus))؛ فهي - حرفياً - ما يتمناه المرء. ولذا فإنها مكان يقصده المرء للتنزه؛ أي متنزه (= pleasance)، أو منتجع ريفي. والـ «hortus» (البستان) يمكن أن يقوم بالوظيفتين معاً. وبما أن البستنة (horticulture) فرع من فروع الزراعة، فإن العمارة المناظرية (landscape architecture) ما هي إلا تهذيب لعلم الزراعة. أما كلمة (Villa) فقد عانت من تشويه دلالّي على يد عصر النهضة. فالفيلا هي بالدرجة الأولى مصطلح اقتصادي يدل على مشروع ريفي مكتف بذاته. والكلمة باللاتينية تعني (farm) (أي بستان)[٣٦]. وقد ملأت أعداد لا حصر لها من هذه الوحدات الاقتصادية أراضي ايطاليا وإسبانيا. وضمت الفيلات التي يتحدث عنها ابن الخطيب مناطق للرعي وأخرى لزراعة الكروم أو للبستنة، مع نطاق تزييني يفصل البيت عن بقية الملحقات الاقتصادية. وهو ما يمكن مشاهدته لحد الآن في «Vélez Benaudalla» (وادي بني عبد الله) الواقع في منتصف الطريق بين غرناطة وموتريل؛ حيث لا تزال حديقة تعود إلى هذه الحقبة قائمة[٣٧]. وكان يمكن أن تكون الفيلات ريفية أو أن تبنى في المدينة أو في أرباضها، حسب الموقع. وأغلب الظن أن النوع الأول والأخير لم يختلفا كثيراً من حيث التصميم المعماري - هذا إذا اختلفا أصلاً - وذلك على عكس أمثالهما من الفيلات الرومانية. فالفيلا الرومانية المبنية في الأرباض كانت تفوق مثيلتها الريفية في كل شيء.

ونحن نجد لأوصاف ابن الخطيب الباذخة أصداء لدى الكتاب المسيحيين المبكرين. فقد علق بيرموديث دي بيدراثا في معرض وصفه لموقع «دار العروسة» في القرن السابع عشر بقوله:

---

(٣٥) المصدر نفسه، ص ٤٦.

(٣٦) مزرعة أو إقطاعية، وهذا المعنى الأخير يميزها عن Fundus. ومما يزيد الأمر تعقيداً أنّ المزارع كلها في لاتينيوم كانت تدعى horti وليس fundi؛ لكن لا يمكن أن تكون كلها حدائق أثمار. وبما أن المزارع المجاورة لروما كانت تعرف باسم horti، فهذا يعني أن الـ horti داخل المدينة كانت لا تقل هي الأخرى عن مثيلاتها من حيث الانتفاع العملي منها، على الأقل من جانب منها.

(٣٧) قام باتريس كرسييه بدراسة حديقة قرية مدمرة في البشارات (Alpujarras) انظر: Patrice Cressier, «Un jardin d'agrément "chrétien" dans une campagne de tradition morisque: Le *Cortijo* de Guarros (Almería, Espagne),» dans: *Jardins et vergers en Europe occidentale, VIIIe - XVIIIe siècles* (Auch: Le Centre: Diffusion, Comité départemental du tourisme du Gers, 1989), pp. 231-237.

«كان تل القديسة هيلينا هذا من الشهرة أيام المسلمين أنهم عندما سيطروا على هذه المدينة، في ما يقول ابن طارق، بدت لهم كالجنّة. ورغم أنها فقدت بريقها الآن، إلا أنها لا تزال تحتفظ بآثار من جمالها. وقد كانت أيام المسلمين مكتظة ببيوتها وأشجارها المثمرة بحيث يحسبها الناظر لوحة رسمها رسام فلمنكي»[٣٨].

إن موقع «دار العروسة» يشهد بالمهارات الهيدرولية الفائقة التي كان يتمتع بها المزراعون العرب. فقد تطلب رفع الماء إلى ذلك المكان العالي أن يستفاد من مياه نهر دارو، وذلك بحفر مركز التل بحيث يمكن رفع المياه المتجمعة بواسطة شبكة من النواعير المتداخلة. وكانت هناك سلاسل لا تنتهي ترفع الدِّلاء أو القِرَب الجلدية التي ترفع المياه إلى منتصف الطريق وتصبّه في أحواض ينتقل منها الماء إلى السطح بواسطة سلسلة ثانية[٣٩]. أما اليوم فنجد حيث كان هناك تل تغطية البساتين الباسمة تربة مستهلكة لا تكاد تنتج الغذاء الضروري لتغذية عدد قليل من أشجار الزيتون العجفاء. وكان قصر جنل (Alcázar Genil) في ضواحي غرناطة بستاناً آخر شبيهاً بدار العروسة، يضم بركة ضخمة تبلغ مساحتها ١٢١ × ٢٨ متراً تسقي مساحة شاسعة زرعت بالأبنية خلال السنوات العشر الماضية؛ وشملت الأبنية البركة نفسها ـ تلك البركة التي كانت تعكس معمار القصر الصغير الذي شيد قربها. وكانت البركة تستعمل للاحتفالات المائية الباذخة، وهي نوع من التسلية كان يحبُّها الملوك المسلمون.

وقد وصف ابن لُيون (٦٨١هـ/ ١٢٨٢م ـ ٧٥٠هـ/ ١٣٤٩م) ـ وهو فارو (Varro) الأندلس ـ قواعد إدارة مثل هذه الملكيات في قصيدته التي كتبها عن الزراعة[٤٠]. وهذه القصيدة رسالة منظومة تتناول أموراً عملية على غرار ما دعاه الرومان الـ (cognitio fundi)، كالموقع الطبيعي للفيلا وتربتها ومناخها؛ والـ (instrumenta)، كالآلات والأسمدة، الخ؛ والـ (res quibus arva coluntur)، أي العمليات المختلفة المطلوب أداؤها والمحاصيل التي هي هدف تلك العمليات؛ وأخيراً الـ (tempora)،

---

(٣٨) نقلاً عن: Simonet, *Descripción del reino de Granada, sacada de los autores arábigos,* p. 269.

(٣٩) لا يعالج تورس بالباس في: Leopoldo Torres Balbás, «Dār al-'Arūsa y las ruinas de palacios y albercas granadinos situados por encima del Generalife,» *Al-Andalus*, vol. 13 (1949), pp. 185-197,

مسألة رفع المياه، رغم أن خطته تبين الحوض الذي كانت تعمل فيه «الناعورة»، التي لا شك أنها شكلت جزءاً من الشبكة. ولا بد أن هذه «الناعورة»، التي كانت تقع إلى الجهة الشمالية من القصر، قصد منها ريّ حدائق القصر.

(٤٠) Ibn Luyūn, *Tratado de agricultura,* edited with Spanish translation by Joaquina Eguaras Ibáñez (Granada, 1965), pp. 171-172; Spanish trans. p. 254.

أي المواسم التي يجب القيام فيها بتلك العمليات، وهناك من بين الأقسام السبعة والخمسين والمائة التي تضمها القصيدة ما لا يقل عن سبعين قسماً تتناول البستنة. ويمكننا أن نتعرف من خلال ابن ليون إلى بعض المعالم التي امّحت من قصر جنان العريف، كالحوض؛ وبعضها الآخر الذي لا يزال موجوداً مثل سلم الماء (Escalera de Agua)؛ مما جعلها فيلا منتجة لا يقلّ بعدها من حيث الوظيفة عن بعدها من حيث الشكل عن الحديقة الرومانسية التي تحتل الموقع هذه الأيام. وبما أن قصر جنان العريف كان بمثابة الفيلا، فقد كان صحنه مقسماً طبقاً للتقسيم الرباعي. مع التأكيد على أهمية المنظور[٤١]. أما في ما يتعلق بمزروعات جنان العريف فإن نافاجييرو لا يشير إلا إلى أشجار الآس وأشجار البرتقال المقزمة، على شاكلة ما نجده في بلاط قمارش[٤٢].

كان المصطلح الخاص بالفيلا في المرية، التي شكلت جزءاً من سلطنة غرناطة، هو مصطلح «البرج»؛ وفي قرطبة «المُنية»؛ وكان اصطلاح «المنجارة» شائعاً في غرناطة. ولا تزال هذه الكلمة الأخيرة تستعمل في أسماء الأمكنة، مثل ألمنجيارة (Almanjayara) في ضواحي المدينة، وهي منطقة كانت حتى وقت قريب تضم بساتين شاسعة. وقد ميّز ابن الخطيب، في الثاني من اقتباساتنا الطويلة من أعماله، بين الحديقة والكرم والبستان. فكان من الممكن تمييز هذه الأنواع بعضها عن بعض؛ إلا أن المنية ضمت الأنواع الثلاثة كلها. وكان للأملاك المَلَكِيَّة تسميات شعرية مبالغ فيها كاسم إحدى مجموعات النجوم. وفي إفريقية الشمالية كانت الفيلات الحضرية تدعى رياضاً (= حدائق)؛ مما يشير إلى خصائصها المميزة لها. ولا تزال كلمة «Carmen» (المشتقة من «كرمة» أو «كرم») تستعمل حتى هذه الأيام لتعني فيلا حضرية صغيرة، لأن كروم العنب كانت هي النباتات المنتجة الوحيدة التي كانت زراعتها مربحة اقتصادياً في ظل هذه الظروف المحددة.

لقد كانت كل الممتلكات الملكية العديدة في العاصمة وما حولها، وهي الممتلكات التي يذكرها ابن الخطيب؛ كانت كلها بساتين، شأنها شأن البيوت الريفية العائدة إلى عِلية القوم في أملاكهم الواقعة خارج المدينة حيث كانوا يقضون أوقاتهم في فصل الصيف. وكانت الاقطاعية الملكية التي هي جنان العريف من هذا النوع. وقد

---

(٤١) انظر: Ibn Luyūn, Ibid., sect. 157,

[الذي يقول ما معناه]: «دع الطول يفوق العرض بحيث يجول النظر حراً ـ وهو ما لا يمكن حدوثه في صحن عادي ينحصر ضمن الموقع الحضري.

(٤٢) Adrea Navagiero, 5th Letter,

نقلاً عن: Simonet, *Descripción del reino de Granada, sacada de los autores arábigos*, p. 239.

زودت أراضيها الشاسعة القطعان الملكية، بما تضمه من خراف وأبقار، بالكلأ. وإذا ما فهمنا العلاقة بين الحمراء وجنان العريف فهماً صحيحاً، تبين لنا أنها تشبه العلاقة بين القصر الريفي (manor house) والمزرعة البيتية (home farm). لقد كانت الحمراء، كما بيّنّا، مدينة؛ والموقع الحضري يفسر كون بلاط قمارش بيتاً حضرياً. وما يدعى بالبلاط هو في الواقع قصر مستقل، ويضم بوصفه مقراً للحكومة «مجلساً» (أي قاعة استقبال) يقع في البرج الذي يعطي للقصر اسمه. وهذا بيت له صحن يضم بركة مركزية. أما في العمارة الحضرية فإنّ البرك محورية، ساكنة، فسيحة، ولا يقصد منها أن تعكس الجوانب المحاطة برواق فقط، بل لتبريد الشقق المحيطة بها في فصل الصيف. ويختلف البيت المشيد في المدينة عن الفيلا في أنه لا يضم حديقة؛ بل يضم سطحاً معبّداً تزيّنه الشجيرات، وتقع في وسط ساحته بركة. وقد وصف نافاجييرو الصحون البيتية بأنها تزينها «النوافير وشجيرات الآس والأشجار، وهناك في بعضها نوافير كبيرة وجميلة»(٤٣).

كانت معظم البرك مستطيلة الشكل؛ لكن بركة متعرجة الحواف في بلاط معشوقة بالحمراء يذكرنا بأمثال هذه البرك في بلاد فارس. غير أن البرك الأندلسية لم تصل إلى البذخ الباروكي الذي بلغته البرك ذات الأطر المقوّسة في كل من بلاد فارس والهند. وأغلب الظن أن الزخارف المصنوعة من الحصى والتي تحيط بالعديد من البرك هذه الأيام ليست أصيلة. فالأمثلة التي كشفت عنها الحفريات محاطة بآجر من الفخار الذي تتخلله قطع من الخزف تشكل بمجموعها نسقاً زخرفياً متكرراً. وقد بقيت آثار من الحديقة في الصحون على شكل شرائط على الحواشي من النباتات التي تضم نباتات متسلقة، وبخاصة الياسمين؛ مع أن أسيجة الآس ربما حفت بالبركة حيثما سمحت بذلك مساحة المكان. وقد لاحظ نافاجييرو(٤٤) في كل من صحن بلاط القمر وجنان العريف وجود أشجار البرتقال وأشجار الآس، كما شاهد مونتسر الذي زار الحمراء في ٢٣ تشرين الأول سنة ١٤٩٤م «قصوراً تجلّ عن الوصف، رصفت أرضياتها بأشد أنواع المرمر بياضاً، وبأجمل الحدائق التي زينتها أشجار الليمون وشجيرات الآس، وزانتها البرك وأرائك المرمر على الجوانب»(٤٥). وهذه الخاصية الأخيرة ترتبط بما كان عليه الأمر عند الرومان. ولا تزال الحافات المرمرية التي تزين أحواض الزهور ماثلة حتى أيامنا هذه في متحف الحمراء (الذي أعيدت تسميته ليصبح المتحف الوطني للفن الاسباني الإسلامي، وهو المتحف الذي ينتظر الانتقال إلى بناية بنيت لهذا الغرض في جنان العريف). وقد أعطت النوافير للصحن حيوية، وكثيراً ما

---

(٤٣) المصدر نفسه، ص ٢٤٥.

(٤٤) المصدر نفسه، ص ٣٢٩.

(٤٥) Münzer, *Viaje por España y Portugal, Reino de Granada*, p. 39.

كانت هذه النوافير مزودة بأوعية تشبه الصدفة موضوعة في أحواض مستوية على جانب واحد من البركة أو على جانبيها. وكانت المياه المتدفقة أحياناً توجَّه بمهارة فائقة حول حافة البركة بواسطة جداول، على غرار ما كان موجوداً في مدينة الزهراء لتغذية البركة الواقعة على الجانب المقابل بحيث يتمّ الحصول على السكون والحركة معاً، كما في قصر يوسف الثالث (الذي بني سنة ٨١٠هـ/١٤٠٧م - ٨٢٠هـ/١٤١٧م) الذي سمي في ما بعد باسم الكونت تنديلا، حاكم الحمراء بعد سقوط غرناطة. والماء في الحمراء يعرف ثلاث حالات: الأفقية (الركود)، والعمودية (الحركة)، والعابرة؛ حيث ينتج الماء المتدفق من النافورة تموّجات نصف دائرية عندما يصب في البركة. وكانت أعمدة المياه النافرة تشبه العلم، على غير ما نعرفه هذه الأيام، وكانت أوعية النافورة مثقبة بحيث لا تفيض المياه منها لأن العرب كانوا يستمتعون بالصوت الجافّ للماء وهو يسقط على الحجر. لكن هذه السياسة لا تتبع عند الترميم؛ ذلك أن صوت الماء الساقط على الماء وانسيابه على الجوانب كالستارة يروق لنا أكثر، تماماً مثلما يعترف الجميع بأن المياه النافرة في بلاط الساقية في جنان العريف تعتبر تحسيناً على ما كان موجوداً، مع أنها من اضافات القرن الماضي. ويشير نافاجييرو بشيء من الرهبة إلى النافورة الضخمة في احدى الساحات الدنيا في جنان العريف تطلق مياهاً إلى ارتفاع عشرة أذرع، وتتناثر قطرات الماء منها بعيداً في كل اتجاه بحيث تنعش من يقف ليتأملها[٤٦]. والنوافير ذات الأشكال الحيوانية تقدم مثالاً آخر يشبه ما عند الفرس؛ فإلى جانب الأسود في القصر الذي سمي باسمها، هناك نافورتان أخريان توجدان الآن في البارتال كانتا موجودتين في المارستان (المستشفى) الذي كان موجوداً في البيازين. وهناك صورة صغيرة لحديقة أندلسية تصوّر رؤوس خيل ربما صنعت من البرونز تنفث الماء لتصبه في بركة[٤٧]. والصورة الموجودة في هذه المخطوطة يمكن إرجاع تاريخها التقريبي إلى القرن الثامن الهجري/الرابع عشر الميلادي، وهي فترة المثالين المشار إليهما. وكانت النوافير تصنع في العادة من المرمر وتقاوم التآكل والانجراف. ولكن ثمة نافورة أفعوانية في متحف الحمراء لها أهمية خاصة لأنها تظهر أن الحمراء لم تكن أبداً مكاناً ثابتاً في الشكل (أو المحتويات)، بل في تغير دائم؛ ومن ثم فلا يمكن تثبيته في أي لحظة من اللحظات... ناهيك عن ترميمه! إلا إذا قر قرارنا دون حكمة على سنة ٨٩٧هـ/ ١٤٩٢م.

لم تكن سنة ٨٩٧هـ/ ١٤٩٢م سنة الكارثة النهائية فحسب، بل كانت سنة ثورة نباتية لا مثيل لها في التاريخ الأوروبي قبل القرن التاسع عشر. فقد أدى اكتشاف

---

(٤٦) المصدر نفسه، ص ٢٤٠.

(٤٧) Alois Richard Nykl, ed. and tr., *Historia de los amores de Bayād y Riyāḍ, una chantefable oriental en estilo persa (Vat. ar. 368)* (New York: Printed by Order of the Trustees, 1941), p. 21.

كولومبس العارض لأمريكا إلى ادخال النباتات الغريبة بأعداد لا مثيل لها في السابق. غير أن هناك قوائم نباتية تذكر أنواع النباتات الموجودة في شبه جزيرة ايبيريا قبل الرحلة الكولومبية. فقد زوّدنا جون هارفي[٤٨] بقوائم مبوبة مستمدة من أعمال ابن بصّال (حوالى سنة ٤٧٣هـ/ ١٠٨٠م) وابن العوّام (حوالى سنة ٥٨٦هـ/ ١١٩٠م)؛ بينما نظمت القديسة إغواراس هذه المادة هجائياً تحت الاسم العربي. وقد سبقت هاتين الدراستين اللتين نشرتا عام ١٩٧٥ دراسة تتميز بالإحاطة والعلم الواسع نشرها غارثيا غوميز بعنوان «Sobre agricultura arábigo andaluza»[٤٩]. كما استند عمل ابن ليون إلى مرجع أقدم عن الفلاحة عنوانه **كتاب القصد والبيان** لابن بصّال، وهو مختصر لعمل سابق للمؤلف نفسه. ومع أن ابن بصّال كان من طليطلة، إلا أنه كان معاصراً للمعتمد الإشبيلي؛ إذ إنه صمم حديقة للمعتمد. لكن من غير المعروف إن كانت هذه الحديقة هي التي اكتشفت بقاياها في «القصور الملكية». لقد كان علم النبات من العلوم التي برز فيها المسلمون الإسبان. وكان أعظم علماء النبات في الشرق هو ابن البَيطار (٥٩٣هـ/١١٩٧م ـ ٦٤٦هـ/١٢٤٨م) من مالقة، الذي اشتغل في هذا العلم بمنطقة إشبيلية. وقد سبقه إشبيلي هو أبو العباس بن الرومية (٥٥٨هـ/ ١١٦٣م ـ ٦٣٦هـ/ ١٢٣٩م)، الذي يبدو من اسمه أن أمه كانت نصرانية. كما كان هناك زميل هذا الأخير، عبد الله بن صالح. أما ابن العوام الذي ذكرناه قبل قليل، فقد كان مزارعاً من المنطقة ذاتها. وقد عملت هذه القوائم إما لأغراض البستنة أو لأغراض الصيدلة. إلا أن قائمة الحميري بالاستعارات النباتية في الشعر العربي، وعنوانها **البديع في وصف الربيع**، التي تضم مجموعة الاستعارات النباتية الشائعة في الشعر العربي في إسبانيا، تمثل استثناء من القاعدة[٥٠].

---

(٤٨) John Harvey, «Gardening and Plant Lists of Moorish Spain,» *Garden History*, vol. 3 (1975), pp. 10-22.

(٤٩) Emilio García Gómez, «Sobre agricultura arábigoandaluza: Cuestiones bibliográficas,» *Al-Andalus*, vol. 10 (1945), pp. 127-146.

(٥٠) اسماعيل بن محمد الحميري، **البديع في وصف الربيع**، اعتنى بنشره وتصحيحه عن النسخة الوحيدة الموجودة بمكتبة الاسكوريال هنري بيريس، مطبوعات معهد العلوم العليا المغربية، ج ٧ (الرباط: معهد العلوم العليا المغربية، ١٩٤٠). أقنعني جون هارفي أنّ عمل الحِمْيَري ليس بالقيمة التي كانت تُعزى له بوصفه مصدراً (انظر في ما سبق الهامش رقم (٢٣)). وأنا أسمح لنفسي هنا باقتباس تعليقات السيد هارفي التي تستدعي النظر: «أنا أتساءل حول إمكانية قبول قائمة بالاستعارات النباتية المستعملة في الشعر باعتبارها دليلاً على علم النبات الخاص بالحدائق. فحتى في عالم النثر الانكليزي الذي لا تعقيد فيه، نجد أن المصادر «الأدبية» تضلل وتثير الشكوك حين يتعلق الأمر بتحديد فصيلة النبات المقصودة. واللغة العربية غير المشكولة التي قد تُساء قراءتها بسهولة تثير من الشكوك أكثر مما تثيره الأبجدية الرومانية. وأنا أبعد ما أكون عن التقليل من أهمية الشعر؛ ولكنني وجدتّ أن الشعراء يميلون إلى تتبُّع بعض الطرائق المألوفة في التشبيهات حينما يتكلمون عن الطبيعة بشكل عام، وعن الطيور والزهور وما إلى ذلك. وأنا أعدّ ابن بصّال =

إن سبب موت الحديقة الأندلسية فرضية تقع في منتصف الطريق بين علم السكان والاستطيقا. ولئن صحّت الفرضية التي نقدمها هنا ونزعم فيها أن فن تصميم الحدائق ما هو إلا امتداد لعلم الزراعة الذي لا يزال ذلك الفن يعتمد عليه، فإن طرد الموريسكيين كان سيقتل تراث البستنة الإسلامي في اسبانيا حتى ولو لم يتزامن سقوط غرناطة مع تغير الأذواق الذي أحدثه عصر النهضة. فقد نظر عصر النهضة إلى الحدائق على أنها مكمّلة لفن العمارة؛ بينما مال المسلمون إلى اعتبار القصر تابعاً للحديقة. ولم يكن التوفيق بين هاتين النظرتين المتعارضتين تمام التعارض ممكناً؛ هذا إلى جانب تعرّض أي شخص يدعم الفن الإسلامي بأي شكل من الأشكال لشكوك القائمين على محاكم التفتيش. لقد كانت مراجع علم الفلاحة كلها مكتوبة بالعربية في زمن كان مجرد اقتناء صفحة واحدة بالخط العربي كفيلاً بتعريض مالكها لتهمة الردة. وقد صودرت الملكيات وحلّت محلها شبكة الفيلات التي جعلت اسبانيا بلداً ينعم بثروة هائلة وسوء إدارة عام؛ بحيث إنه ما إن مضى قرنان من الزمان حتى أدى دمار الغابات وانجراف التربة إلى ايجاد أراض جرداء جافة كان بوسع السنجاب فيها في الماضي أن ينتقل من جبل طارق حتى جبال البرتات، دون الاضطرار إلى النزول من الأغصان إلى الأرض على الاطلاق. وقد ترك العرب أثراً لا يمحى في البستنة الأوروبية. فقد أدخلوا إلى جانب الياسمين الموجود في كل مكان، والذي تفوح رائحته في كل أرجاء إسبانيا في فصل الربيع، الرمان والخرشوف وأشجار النخيل.

إن تصميم الحديقة العربية الإسبانية، شأنه شأن العمارة الإسلامية، يصعب تصنيفه بالمصطلحات الغربية. فهو لا يقع خارج التطور الأوروبي التاريخي فقط، إذ انتمت إسبانيا طيلة ثمانية قرون إلى حضارة غريبة؛ بل إنه لا ينتمي إلى ذلك التطور فكرياً أيضاً. فلا هو بالتصميم الكلاسيكي ولا بالرومانسي. كذلك فإن الحديقة الانكليزية الصينية التي أعرضت عن النمط الفرنسي بخطوطه المستقيمة أعرضت هي الأخرى عن الانتظام الفكري العقلاني (الذي ميّز الفكر الفرنسي). أما الفن الإسلامي فلم يقع في يوم من الأيام تحت جاذبية التعارضات الثرّة التي تقوم عليها الاستطيقا الأوروبية. وهذا قد يفسر السبب الذي يندر من أجله أن تبعث الحدائق التي أعيدت لها الحياة على المواقع الإسلامية على الرضا؛ فلا تشكيلات الزهور الكلاسيكية في «القصور الملكية» في إشبيلية، ولا الحديقة الرومانسية التي علقت على المصاطب في جنان العريف في القرن التاسع عشر، ولا الأسيجة المعمولة من أشجار البقس التي أدخلها تورس بالباس في كل من الحمراء وجنان العريف، تمثل بأي شكل من الأشكال ما كان موجوداً هناك من قبل؛ بل لا تكاد تقترب منه.

= مصدراً موثوقاً يقوم عمله على الملاحظة المباشرة؛ أما ابن العوّام فكان أميَلَ إلى الأدب، ولذلك أميَل إلى عدم توخّي الدقة». (رسالة شخصية بتاريخ ٢٤ آذار/مارس ١٩٨٧).

المراجع

١ ـ العربية

ابن الخطيب، لسان الدين محمد بن عبد الله. **اللمحة البدرية في الدولة النصرية.** القاهرة: المطبعة السلفية، ١٣٤٧هـ/١٩٢٨ ـ ١٩٢٩م.

ـــــ. **معيار الاختبار في ذكر المعاهد والديار.** نقلاً عن: لسان الدين محمد بن عبد الله بن الخطيب. **مشاهدات لسان الدين بن الخطيب في بلاد المغرب والأندلس (مجموعة رسائل).** نشر وتحقيق أحمد مختار العبادي. الاسكندرية: مطبعة جامعة الاسكندرية، ١٩٥٨.

ابن زيدون، أبو الوليد أحمد بن عبد الله. **ديوان ابن زيدون ورسائله.** شرح وتحقيق علي عبد العظيم. القاهرة: مكتبة نهضة مصر، ١٩٥٧.

الحميري، اسماعيل بن محمد. **البديع في وصف الربيع.** اعتنى بنشره وتصحيحه عن النسخة الوحيدة الموجودة بمكتبة الاسكوريال هنري بيريس. الرباط: معهد العلوم العليا المغربية، ١٩٤٠. (مطبوعات معهد العلوم العليا المغربية؛ ج ٧)

سبانو، أحمد غسان. **تاريخ دمشق القديم: إِرَم ذات العماد.** دمشق: دار قتيبة، [١٩٨٤]. (دراسات ووثائق دمشق الشام؛ ٧)

الفتح بن خاقان، أبو نصر الفتح بن محمد بن عبيد الله. **قلائد العقيان في محاسن الأعيان.** قدم له ووضع فهارسه محمد العناني. تونس: المكتبة العتيقة، [١٩٦٦]. (من تراثنا الإسلامي؛ ١)

نبذة العصر في أخبار ملوك بني نصر أو تسليم غرناطة ونزوح الأندلسيين إلى المغرب. حققه ألفريدو بستاني؛ ترجمه كارلوس كويروس. العرائش، ١٩٤٠، تحت عنوان: *Fragmento de la época sobre noticias de los Reyes Nazaritas o capitulación de Granada y emigración de los andaluces a Marruecos.* Larache, Marocco, 1940.

٢ ـ الأجنبية

Books

Bermúdez de Pedraza, Francisco. *Historia eclesiástica, principios, y progresos de la ciudad, y religión católica de Granada.* Granada: Por A. de Santiago, 1638.

Cressier, Patrice. «Un jardin d'agrément "chrétien" dans une campagne de tradition morisque: Le *Cortijo* de Guarros (Almería, Espagne).» dans: *Jardins et vergers en Europe occidentale, VIII^e - XVIII^e siècles.* Auch: Le Centre: Diffusion, Comité départemental du tourisme du Gers, 1989.

Creswell, Keppel Archibald Cameron. *Early Muslim Architecture.* With a contribution by Marguerite Gautier-van Berchem. New York: Hacker Art Books, 1979. 2 vols.

Dickie, James. «The Islamic Garden in Spain.» in: Richard Ettinghausen and Elizabeth MacDougall (eds.). *The Islamic Garden.* Washington, DC: Dumbarton Oaks Trustees for Harvard University, 1976.

Herzfeld, E. *Die Ausgrabungen der Samarra.* Hamburg, 1948.

Ibn Luyūn. *Tratado de agricultura.* Edited with Spanish translation by Joaquina Eguaras Ibáñez. Granada, 1975.

Jeffrey, Arthur. *The Foreign Vocabulary of the Qur'an.* Baroda: Oriental Institute, 1938.

Kimmens, Andrew. *Tales of Hashish.* New York: Morrow, 1977.

Lalaing, Antoine de. «Voyage de Philippe le Beau en Espagne, en 1501.» dans: M. Gachard (ed.). *Collections des voyages des souverains des Pays-Bas.* Brussels, 1876.

Münzer, Hieronymus. *Viaje por España y Portugal, Reino de Granada.* Granada, 1987.

Nykl, Alois Richard (ed. and tr.). *Historia de los amores de Bayād y Riyāḍ, una chantefable oriental en estilo persa (Vat. ar. 368).* New York: Printed by Order of the Trustees, 1941.

Pérès, Henri. *La Poésie andalouse en arabe classique au XI^e siècle; ses aspects généraux, ses principaux thèmes et sa valeur documentaire.* 2ème éd. rev. et corr. Paris: Adrien Maisonneuve, 1953.

Polo, Marco. *The Book of Ser Marco Polo.* Translated by Henry Yule. 3rd ed. London: John Murray, 1903.

Seco de Lucena, Luis and Francisco Prieto-Moreno. *La Alhambra y el Generalife.* Madrid, 1980.

Simonet, Francisco Javier. *Descripción del reino de Granada, sacada de los autores arábigos.* Granada: Imp. y lib. de Reyes y Hermano, 1872.

Thackston, Wheelan. *A Century of Princes: Sources on Timurid History and Art.* Cambridge, MA, 1989.

Willey, Peter. *The Castles of the Assassins.* With a foreword by Sir Claude Auchinleck. London: G. G. Harrap, [1963].

Periodicals

Dickie, James. «The Hispano-Arab Garden: Its Philosophy and Function.» *Bulletin of the School of Oriental and African Studies:* vol. 31, 1968.

——. «Notas sobre la jardinería árabe en la España musulmana.» *Miscelánea de Estudios Arabes y Hebraicos*: vols. 14-15, 1965-1966.

García Gómez, Emilio. «Sobre agricultura arábigoandaluza: Cuestiones bibliográficas.» *Al-Andalus*: vol. 10, 1945.

Harvey, John. «Gardening and Plant Lists of Moorish Spain.» *Garden History*: vol. 3, 1975.

Pavón Maldonado, Basilio. «Influjos occidentales en el arte del califato de Córdoba.» *Al-Andalus*: vol. 43, 1968.

Torres Balbás, Leopoldo. «Dār al-'Arūsa y las ruinas de palacios y albercas granadinos situados por encima del Generalife.» *Al-Andalus*: vol. 13, 1949.

——. «Patios de Crucero.» *Al-Andalus*: vol. 23, 1958.

حركة الترجمة من العربية في القرون الوسطى في إسبانيا

تشارلز بيرنيت(*)

ـ ١ ـ

عند البحث في نشاط الترجمة في إسبانيا الإسلامية سأنظر إلى تلك البلاد من خارج حدودها، بصورة رئيسة. فلقد انجذب المغامرون والدارسون إلى الأندلس بسبب من روعة الثقافة الإسلامية وتفوّق العلوم العربية في تلك البلاد. ولم تكن الغنيمة الكبرى التي فاز بها المسيحيون يومَ استعادوا إسبانيا مقصورةً على الأقمشة الحريرية والدمَقْس فحسب، بل حوت مخطوطاتٍ قيّمة وجدوها هناك أيضاً. بذا استطاع اللاجئون القادمون من مناطق كانت في حوزة المسلمين في السابق، والمثقفون الذين بقوا في المدن التي استعادها النصارى من جديد ـ أن يمنحوا الأشخاصَ الذين تلقّوا دراساتهم في المدارس اللاتينية مجملَ المعارف العلمية التي تحصّلت لديهم هم، من ثقافة كانت أرفعَ من ثقافة هؤلاء، وأن يباشروا مهمة ترجمة المخطوطات العربية التي وجدوها. وكان من المهمّ أن الجالياتِ اليهودية القاطنة في الأندلس والتي كان مثقفوها قد تشرّبوا قدراً كبيراً من الثقافة العلمية عند العرب ـ بقيت في مواطنها، ولم تتأثر إلى درجة كبيرة بعد حرب الاسترداد[1].

(*) تشارلز بيرنيت (Charles Burnett): محاضر في تاريخ التأثير الإسلامي في أوروبا العصور الوسطى وفي بدايات العصر الحديث في معهد واربورغ في جامعة لندن.

قام بترجمة هذا الفصل عمران أبو حجلة.

(١) للاطلاع العام على سير عملية الترجمة، انظر: Marie-Therese d'Alverny, «Translations and Translators,» in: R. L. Benson and G. Constable, eds., *Renaissance and Renewal in the Twelfth Century* (Oxford: Clarendon Press, 1982), pp. 421-462; Charles Burnett: «Some Comments on the Translating of Works from Arabic into Latin in the Mid-twelfth Century,» in: A. =

كان من الطبيعي أن ظلّت الترجمة بعد استعادة الأندلس كما كانت قبل ذلك ـ تتمّ على جميع مستويات المجتمع في إسبانيا الإسلامية. فقد كان المجتمع الأندلسي في واقعه مجتمعاً متعدد اللغات. نعم، كانت اللغة الرسمية لدى الإدارة، وفي مستوى التحصيل العالي هي العربية الفصحى، فصحى القرآن الكريم، بيدَ أن العربيةَ المحكيّة (العامية) كانت تُكتب في بعض الأحيان. خذ نمطَ الشعرِ المعروف بِـ «الزجَل» مثلاً. وعلى كل حال، فإن غالبية أهل البلاد كانوا يتكلمون لغة الرومانس. ويبدو ذلك واضحاً في نمطٍ آخر من الشعر نشأ في إسبانيا هو «الموشّحة» التي كانوا يجعلون «الخَرْجَة» (القُفل) فيها بلهجة الرومانس أحياناً[٢]. وكانت العادةُ أن تغنّي هذه «الخرجةَ» واحدة من الجواري. ومن الجدير بالملاحظة أنهم كانوا يعتبرون العاميّة اللغةَ الأنسبَ لأن تستعملها ربّات البيوت وجواريهنّ. وإلى جانب العاميّة العربية ولغة الرومانس هاتين كانت هناك لغة عاميّة أخرى هي (اللهجة، بل الأحرى، اللهجات البربرية) التي يتكلمها البربر. وكان هؤلاء وفَدوا عبر مضيق جبل طارق، وبأعدادٍ كبيرة، مع قادتِهم العرب. ونحن نقع على كلمات بربرية في مواضع تثير الدهشة، كما هي الحال في مجموعةٍ واحدة من الستة عشر عدداً التي كانت مستعملة في «قراءة

Zimmermann, ed., *Orientalische Kultur und Europäisches Mittelalter*, Miscellanea Mediaevalia; 17 (Berlin, 1985), pp. 161-171, and «Literal Translation and Intelligent Adaptation amongst the Arabic-Latin Translators of the First Half of the Twelfth Century,» in: Biancamaria Scarcia Amoretti, ed., *La Diffusione delle sciencze islamiche nel Medio Evo Europeo*, Accademia nazionale dei Lincei, Fondazione Leone Caetani (Series) (Rome: Accademia nazionale dei Lincei, 1987), pp. 9-28; Norman Daniel, *The Arabs and Medieval Europe*, Arab Background Series (Beirut: Librairie du Liban; London: Longman, 1975); David C. Lindberg, «The Transmission of Greek and Arabic Learning to the West,» in: David C. Lindberg, ed., *Science in the Middle Ages* (Chicago, IL: University of Chicago Press, 1978); María Rosa Menocal, *The Arabic Role in Medieval Literary History: A Forgotten Heritage* (Philadelphia, PA: University of Pennsylvania Press, 1987), and Juan Vernet Gines, *La Cultura hispanoárabe en Oriente y Occidente*, Ariel historia; 14 (Barcelona: Ariel, °1978).

انظر قوائم ولوائح الترجمات في: Francis James Carmody, *Arabic Astronomical and Astrological Sciences in Latin Translation: A Critical Bibliography* (Berkeley, CA: University of California Press, 1956), and Lynn Thorndike and Pearl Kibre, eds., *A Catalogue of Incipits of Mediaeval Scientific Writings in Latin*, revised and augmented ed., Mediaeval Academy of America; Publication no. 29 (London: Mediaeval Academy of America, 1963).

(٢) Samuel Miklos Stern, *Hispano-Arabic Strophic Poetry*, selected and edited by Leonard Patrick Harvey (Oxford: Clarendon Press, 1974).

الطالع»، وفي الأسماء الأوروبية المبكّرة لـ «الأرقام العربية»[3]. كذلك إلى جانب العربية، ظلّت اللغة اللاتينية قيدَ الاستعمال، بصفتها اللغةَ الرسمية للكنيسة[4]. وعلى أيّ حال، فقد تبنّى كثير من المثقفين المسيحيين اللغة الأدبية عند المسلمين، أي فصحى القرآن ذاتها، وبذلك جَلَبوا على أنفسهم، جرّاءَ فعلتهم هذه، مشاعر الحنق والنفور لدى النصارى المتعصبين من إخوانهم. وخاتمةً لهذا التعدد اللغوي ظلّ اليهود الإسبان يستعملون «العِبرية» إلى جانب العربية. لم يكن هؤلاء يشعرون بالتوقير والاحترام تجاه القرآن، فجعلوا يكتبون العربية كما يحكُونها (وإن ظلّوا يستخدمون الأبجدية العبرية في مخطوطاتهم). وهكذا، قدّموا لنا شاهداً على اللهجة العربية التي كانت مستخدَمة في الأندلس. وكانت المجتمعات المسيحية واليهودية، والإسلامية، مجتمعاتٍ ذاتيّة الحكم، لها قوانينُها الخاصة، وقُضاتها. ومع هذا، فقد برزت الحاجة لمن يقومون بالترجمة، في كثير من الظروف. ونحن نعرف، مثلاً، أنه كان هناك قاضٍ واحدٌ، على الأقل، في قُرطبة، يقوم بوظيفة المترجم[5].

ذاك هو المجتمع المتعدد الألسُن الذي ورثه الحكام المسيحيون في إسبانيا. وبمقدور المرء أن يتبيّن، تعدّدَ لُغاته من عدد الوثائق القانونية التي تَظهر فيها العربية واللاتينيّة معاً، حيثُ تظهر العربية في كثير من الأحيان على صورة ترجمة أو ملخّص موجز للنصّ اللاتينيّ، كيما يستفيد من ذلك المدّعي في القضية أو المدعَى عليه فيها[6]. وكان من الضروري أن يوجد آنذاك مترجمون يحضرون جَلَسات القضيّة المطروحة للفصل، ونحن نجدهم أحياناً يقومون بترجمة اللاتينيّة المكتوبة في الوثيقة إلى لغة الرومانس المحكيّة، والتي تقتضي الحال أن تكون مفهومةً من قِبل الطرفين. فمثلاً، في ختام حكمٍ صدر باللاتينية، أصدره أسقف طليطلة في سنة ١١٧٨م نجد

---

(٣) حول إسهام البربر في علم قراءة الطالع، انظر: F. Klein-Franke, «The Geomancy of Aḥmad b. 'Alī Zunbul: A Study of the Arabic Corpus Hermeticum,» *Ambix*, vol. 20 (1973), pp. 26-36.

(٤) Roger Wright, *Late Latin and Early Romance in Spain and Carolingian France* (Liverpool: F. Cairns, 1982), pp. 151-163.

(٥) P. Sj. van Koningsveld, *The Latin-Arabic Glossary of the Leiden University Library: A Contribution to the Study of Mozarabic Manuscripts and Literature*, Asfar; d. 1 (Leiden: New Rhine, 1977), p. 57.

القاضي هو أصبغ بن نبيل (٣٦٢هـ/ ٩٧١م). وقاضٍ آخر - هو حفص بن البر القوطي - وكان مترجماً من اللاتينية إلى العربية (انظر ما سيأتي).

(٦) يمكن العثور على أمثلة تظهر فيها اللاتينية والعربية معاً في: Francisco Javier Hernández, *Los cartularios de Toledo: Catálogo documental*, prólogo de Ramón González (Madrid: Fundación Ramón Areces, 1985), plates 6-7, 9, 11 and 13.

ملحوظة مكتوبة بالعربية تبيّن أن خالِد بن سُليمانِ بن غسّان بن سيرفندو، ودومينكو سلوات ـ قد استمعا إلى رئيس الشمامسة يكرّر «باللغة الروميّة» نصّ الحكم الذي أصدره الأسقف(٧).

هذا، كما ظلّت الجاليةُ الإسلامية (المدجّنون) (Mudejars) تكتب بالعربية، حتى بعد أن صارت لغةُ الرومانس لغةَ الأم في ما بينهم، وبذلك أنتجوا الأدب الذي يُعرف باسم الألخاميادي (aljamía). وفي ظِل السيادة الإسلامية تمت ترجمة كثير من المخطوطات إلى العربية، بما في ذلك كتاب في علم الزراعة، كتبه كولوميلا، وكتاب تاريخ عام ألّفه أوروسيوس، وكتاب لاتيني يبحث في التنجيم، وآخر في الاشتقاق(٨) لمؤلّفه إيزيْدور. وقد وقع على عاتق المسيحيين أحياناً القيام ببعض هذه الترجمات، كما وتم ترجمة عدد كبير من المؤلّفات إلى العربية لفائدة العناصر المستعرِبة من المسيحيّين، وليس لهم فقط حيث أشار العلماء المسلمون إلى تلك النصوص. وقد تمت ترجمة ثلاث نسخ من المزامير، على الأقل، من بينها واحدةٌ ترجمها حفص القوطيّ في سنة ٢٧٦هـ/ ٨٨٩م شعراً، وكان المقصود بها خصّيصاً أن تحلّ محل نسخةٍ نثرية غير فصيحة كانت دارجةَ الاستعمال في ذلك الوقت. كذلك تمت في سنة ٣٥٧هـ/ ٩٦٧م ترجمة تقويم كنَسيّ أُلحِقَ بآخر عربي يبحث في تقسيم السَّنةِ على أساس الثماني والعشرين دورة فلكيّة المعروفة باسم «منازل القمر»، وأُطلق على الترجمة اسم **تقويم قرطبة**(٩).

وقد ظل «المستعرِبون» (كما سمّاهم غيرهم من المسيحيين) يستعملون اللغة العربية في ظل السيادة المسيحية حتى في القرن الرابع عشر للميلاد. وهذا واضح تماماً من عدد المخطوطات اللاتينيّة ذات المضمون المسيحيّ في معظمها، والترجمات العربية في حواشيها. والأغلبُ أن المعجم العربي ـ اللاتيني/ واللاتيني ـ العربي، المعروف باسم معجَم ليدِن، إنما تمّ تصنيفُه لتمكين تلك الفئة من المجتمع، أي التي كانت

(٧) Marie-Thérèse d'Alverny, «Les Traductions à deux interprètes: D'Arabe en langue vernaculaire et de langue vernaculaire en latin,» papier présenté à: *Traductions et traducteurs au Moyen Age: Colloque internationale du CNRS*, édité par G. Contamine (Paris: [CNRS], 1989), p. 197.

(٨) Koningsveld, *The Latin-Arabic Glossary of the Leiden University Library: A Contribution to the Study of Mozarabic Manuscripts and Literature*, and Julio Samsó, «The Early Development of Astrology in al-Andalus,» *Journal for the History of Arabic Science*, vol. 3, no. 2 (Fall 1979), pp. 228-243.

(٩) 'Arīb Ibn Sa'īd al-Kātib al-Qurṭubī, *Le Calendrier de Cordoue*, publié par R. Dozy, nouvelle édition accompagnée d'une traduction française annotée par Charles Pellat, Medieval Iberian Peninsula, Texts and Studies; v. 1 (Leyde: E. J. Brill, 1961).

العربية هي اللغة الأدبية الأولى لديها ـ من تفهُّم الطقس الديني في الكنيسة الكاثوليكية[١٠].

وأحياناً ما كانت تظهر تعليقاتٌ وحواشٍ بالعربية على نُسخ الكتب العلمية والفلسفية، فمثلاً، هناك حواشٍ بالعربية على نسخة من الموسوعة الطبية لِ أوريباسيوس (Oribasius) عُثر عليها في مكتبة كاتدرائية شارتريه (Chartres) في القرون الوسطى[١١] وعلى مخطوطة لكتاب بوثيوس (Boethius) تعود إلى القرن الحادي عشر معنونةٍ باسم في الحساب وموجودة في دَير رِيبول (Ripoll) بمقاطعة قطلونية[١٢]، وهذا أمر له دلالة عظيمة. ذلك أن كتابَ بوثيوس هذا كان أرقى وأقدمَ كتابٍ وجدناه في الحساب قبل أن وفَدت الثقافةُ العربية على الأندلس، وكان دير ريبول هذا أقدمَ مركزٍ خارجَ الأندلس يبيّن تأثير هذه الثقافة[١٣]. ولا شك أن المستعرِبَ (ولا شك أنه كان كذلك) الذي كتب المرادِفاتِ (المقابِلات) المكافئة لتعريفات بوثيوس لأنواع التبايُن الخمسة في مخطوطة ريبول ـ كان على معرفةٍ بالمصطلحات الفنيّة المستعملة في الرياضيات عند العرب. والحقّ، أن أمثالَ ذلك المستعرِب هم الذين شكّلوا قنواتَ سالت عَبرها الثقافةُ العربية ووصلت إلى بقيةِ أنحاء أوروبا. إن عمليةَ نشرِ هذه الثقافة والمعلوماتِ التي نقلتْها عن إسبانيا الإسلامية هي التي تشكل بؤرة اهتمامنا في هذه المقالة.

ـ ٢ ـ

قبل عهد التعليم الجماهيري والتعليم الشامل كانت القدرةُ على عِرافة القوى السحرية والاستحواذ عليها بارزةً تماماً في الخيال الشعبي عند الناس. وإذا كانت الكتبُ لا تهتمّ بحقائق الدين، بصورة مباشرة، فإن العامّة، بل الناس جميعاً ـ كانوا يظنون أن موهبة القدرة على فهم تلك الكتب تعود إلى وحي يتم تلقّيه من الشياطين؛ لذا كان يُنظر إلى العلماء الذين تعاطوا بالعلوم الإسلامية، بضَرْبٍ من الشك والارتياب. خذ جيربير دوريلاك (Gerbert d'Aurillac) مثلاً. كان هذا أحد أوائل

---

(١٠) Koningsveld, Ibid.

(١١) Paris, Bibliothèque nationale, lat. 10233 (s. viii).

(١٢) Ripoll MS 168, fol. 42ʳ.

والهوامش مضافة إلى نص: Boethius, *De arithmetica*, I. 32.

(١٣) José Maria Millás y Vallicrosa, *Assaig d'història de les idees fìsiques i matemàtiques a la Catalunya medieval*, [Barcelona], Estudis universitaris catalans, série monogràfica; I (Barcelona: Institució Patxot, 1931-),

وهو يبحث النصوص المتعلقة بالاسطرلاب في: Ripoll, MS 225.

الدارسين اللاتينيين الذين ودّوا الاطلاعَ على العلوم العربية، وعنه تروى قصة كانت شائعةً في أوائل القرن الثالث عشر أنه «كان أقدرَ ساحرٍ يستحضر الأرواح في فرنسا، حتى إن الشياطين التي في الهواء كانت تُطيعه حالما يستدعيها، وتُفيده عن كل ما يودّ الاستفسار عنه، ليلاً ونهاراً. . وذلك جزاءَ القرابين العظيمة التي كان يقدّمها إليها»(١٤). بل ولقد علّمته هذه الشياطين كيف يستخدم الاسطرلاب.

والواقع، إلى حد معيّن، أن الدارسين أنفسَهم هم الذين هيّأوا هذه الصورة الشائعة وثبّتوها في أذهان الناس. ففي مطالعتنا المبكرة عن نقل العلوم العربية نجدُ أن العلوم الدقيقة كانت مختلِطةً بشكل مشوّشٍ مع التنجيم والسحر، وأن نقلَ تلك العلوم كان مسيّجاً بلُغةٍ تَعْبَق بدينٍ غامضٍ غير مَفهوم. فالدارس نفسُه لم يكن يجد أيّ تناقض بين حلِّ معادلةٍ رياضية ذات أربعة مجاهيل في لحظةٍ ما، وبين التنبؤ والعرافة، عن طريق النجوم، بما إذا كان رجلٌ بعيْنِه سوف يهلك جرّاء انهيار عمارة فوقه، في اللحظة التالية: بل إن «الدارس» قد يعمل تعويذة للحيلولة دون وقوع ذلك الاحتمال غير المتوقَّع.

وهكذا فقد ترجم المستشرق الإنكليزي المتخصص بالدراسات العربية في القرن الثاني عشر للميلاد، أدلار أف باث كتاب **المبادئ** لإقليدس، وجداولَ الخوارزمي الفلكيةَ ـ كما كتب مقدمات نُسخ من المقدمة في علم التنجيم (والأخيرةُ مجموعة من أقوال حِكميّة مأثورة في علم الفلك)، وصنّف كتاباً في عمل التعاويذ ضمّنه ابتهالاتٍ إلى الفئران ألا تُلحق أذى بعَقارٍ خاصّ يملكه أحدهم، وطريقةً لطرد العقارب إلى خارج باث، مدينته هو(١٥).

وحين نلتفت إلى الوضع في الأندلس نجد الدارسين فيها على صلةٍ بالعلوم الدقيقة وبالسِحر، على السواء. بل الواقعُ أن أحد هؤلاء الدارسين كان المرجعَ الذي استقى منه أدلار ما جاءَ به عن الاسطرلاب، وكان اسمه مَسْلمة المجريطي (٤٠٠هـ/ ١٠٠٠م). (ومجريط يومذاك هي مدريد اليوم). وكان تنقيحُ مسلمةَ هذا لجداولِ الخوارزمي حول حساب أقطار قرطبة (أي موقعها) هو الذي ترجَمه أدلار. كما كان

---

(١٤) Michael Scot, *Liber introductorius*,

نقلاً عن: Lynn Thorndike, *Michael Scot* ([London]: Nelson, [1965]), pp. 93-94.

(١٥) حول حياة ومؤلفات أدلار دو باث، انظر: Charles Burnett, ed., *Adelard of Bath: An English Scientist and Arabist of the Early Twelfth Century*, Warburg Institute Surveys and Texts; 14 (London, 1987).

وقد عاش أدلار فترة من حياته في جنوبي ايطاليا، وربما في أنحاء الشرق الأوسط، لكنه ربما قضى معظم حياته في مقاطعة وادي سيفرن في بريطانيا.

نَصُّ مسلمة أيضاً عن الإسطرلاب هو الترجمةَ اللاتينيةَ التي بنى عليها أدلار كتابه الخاص في الموضوع والذي دعاه **كيف تستخدِم الاسطرلاب**. وأكثرُ من ذلك، فمنذ عهدٍ مبكر نُسِب إلى الرجل مخطوط شاملٌ يبحث في السِحر اسمُه **غايةُ الحكِيم**، ونصٌّ آخر يبحث في الخِيمياء اسمه **رُتبةُ الحكيم**. هذا علاوة على أن مَسلمةَ المجريطي (ابن مدريد) قد أدخل إلى الأندلس **رسائل إخوان الصفا**، وهي مجموعة رسائل مصطبغةٍ بأفكار الأفلوطينية الجديدة وأفكارٍ فلسفية دينية هرمسيّة، لكنها تنطوي على ضربٍ من الأُخوّة بين من كتبوها (الرسائل)[١٦].

وتكاد تنحصر الترجمات المبكّرة التي تم نقلها عن العربية في مجالات الكهانة، قراءة الطالع، (العِرافة) والتنجيم، وبعض الرياضيات التي تهيّئ الطالبَ لدراسة موضوعات مثل الهندسة والفلك. وربما لقي الزائرون الغربيّون للمدن الإسلامية بالصدفة مسوّداتِ نُسَخ تبحث في هذه التقنيّات. ويشير مايكل سكوت (Michael Scot) إلى نسوة خبيرات في ذلك (أي الكهانة)، يلقاهنّ المرء في دروب تونس وأزقّتها، كنّ يدعون من يَفِدُ على المدينة من التجار أن يسألوهن عن واقع حالهم وأخبار عائلاتهم، وما ستكون عليه حصيلة صفقاتهم التجارية[١٧] التي يَعقدونها. وقد قضى ادلار أف باث، وابنُ أخيه بضعة أيام مع ساحرةٍ عجوز يتلقيانِ منها كيفية عَقْدِ التعزيم، والرُّقى[١٨]. ولرُبما قُدّم لغيرهما أسطرلاب، أو سُمح لهم برؤيته. وإذا كان «الاسطرلابُ الكارولنجي» الذي يُعزى إلى ديستومبس (Destombes) ويصفُه ذلك الرجل ـ اسطرلاباً حقيقياً، فلربّما مهّدت المهاراتُ العمليّةُ التي استُخدمت في صُنعه، الطريقَ لظهور النصوص اللاتينية التي تصفُ طريقة صُنع الاسطرلاب وكيفيةَ استعماله[١٩]، في ما بعد.

ولعله قد تمّ التقاطُ أساليب كهانة قراءة الطالع، من العرب، عن طريق التقليد

---

(١٦) Vernet Gines, *La Cultura hispanoárabe en Oriente y Occidente*, pp. 32 and 154, and J. Thomann, «The Name Picatrix: Transcription or Translation?» *Journal of the Warburg and Cortauld Institutes*, vol. 53 (1990), pp. 289-296.

(١٧) Charles Homer Haskins, *Studies in the History of Medieval Science*, 2nd ed. (Cambridge, MA: Cambridge University Press, 1927), p. 290, n. 114, and Daniel, *The Arabs and Medieval Europe*, p. 285.

(١٨) Adelardus of Bath, *Die Quaestiones naturales*, herausgegeben und untersucht von dr. med. et phil. Martin Müller, Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters; bd. xxxi, hft. 2 (Münster: Aschendorff, 1934), p. 53, lines 27-30.

(١٩) Marcel Destombes, «Un astrolabe carolingien et l'origine de nos chiffres arabes,» *Archives internationales d'histoire des sciences*, vols. 58-59 (1962), pp. 3-45.

وقد تم البحث في أصالة هذا الاسطرلاب في مؤتمر عقد منذ عهد قريب في باريس.

العملي أكثرَ من اكتسابها من نصوص مكتوبة. فمثلاً، يستطيع المرء أن يتعلم كيف يخطُّ سطوراً من النقَط بطريقة عشوائية، على الأرض، ثم يَصِل ما بين تلك النقط فيجعلها على صورة أزواج؛ وبعد المزاوجة يخلق منها الأشكال التي تُستعمل في علم «ضَرْب الرمل» والذي اشتُهر بالمصطلح اللاتيني «geomancy»[٢٠]، أي ضرب «الفال»، كذلك يستطيع المرءُ أن يتعلم كيف يحوِّلُ حروفَ اسمَيْ خصمين متنازِعَين في معركةٍ أو صراع إلى أرقام، ثم يقرِّر (مِن عنده) أيّهما ينتصر[٢١]. ومثلُ ذلك بمقدوره أن يتعلم كيف يكشِف «الخبايا»، أو يتنبّأ بالمستقبَل عن طريق ملاحظته عدةَ علاماتٍ (حزوز) على عظم اللَّوح من كَتِفِ شاةٍ ذُبحتْ وغُلي لحمُها حتى اهترأ ونَصَلَ عن العظم[٢٢]. ومعظمُ هذه حِيَلٌ وتدبيرات يمكن تعلُّمها إذا ما توفّر للمرء ذاكرةٌ مواتية، أو حصَل على قطعةٍ من رَقٍّ عليه أسماءُ الستةَ عشر شكلاً من أشكال «الفال» ودلالاتُها، إلى جانب قائمةٍ فيها الأعدادُ المكافئة (المقابلة) للحروفِ بحساب الجُمَّل - أو تيسَّرَ له رسمٌ تخطيطيٌّ للَوح الكتف عليه دلالةُ كل مِساحةٍ من تقسيمات اللوح.

كان ذلك أولَ الأمر. أما في مرحلةٍ لاحقة، فقد جعلوا يدونون تفسيراتٍ تفصيليةً أوفى على كل ما سبق. وأقدمُ نصٍّ لاتينيّ لدينا يتضمّن معلوماتٍ استُقيَت من مصادر عربية كان من هذا النوع. وقد كُتب في أواخر القرن العاشر. وعرف بغير اسم، مثل: (**سفر الاسكندري** *(Liber Alchandrei)* **وخلاصة حساب الاسكندري في علم التنجيم** *(Mathematica Alhandrei Summi astrologi)* **وجماع التنجيم للاسكندري** *(Mathematica Alexandri Summi astrologi)*).. وكل هذه الأسماء تنطوي على ارتباطٍ ما باسم الاسكندر الكبير، الاسكندر المقدوني[٢٣]. والقسمُ الأكبر

---

(٢٠) Thérèse Charmasson, *Recherches sur une technique divinatoire: La Géomancie dans l'occident médiéval* (Genève: Droz; Paris: H. Champion, 1980).

(٢١) Charles Burnett, «The Eadwine Psalter and the Western Tradition of the Onomancy in Pseudo-Aristotle's *Secret of Secrets*,» *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Age*, vol. 55 (1989), pp. 143-167.

(٢٢) Charles Burnett, «Arabic Divination and Celtic Lore: Some Aspects of the Theory and Practice of Scapulimancy in Western Europe,» *Cambridge Medieval Celtic Studies*, vol. 6 (1983), pp. 31-42.

(٢٣) Millás y Vallicrosa, *Assaig d'història de les idees físiques i matemàtiques a la Catalunya medieval*, pp. 40-67, and A. Van de Vyver, «Le Plus anciennes traductiones latines médiévales (X^{e} - XI^{e} siècles) de traités d'astronomie et d'astrologie,» *Osiris*, vol. 1 (1936), pp. 666-684.

ويجب أن ينظر إلى هذا المصنف على أنه بعض الأدب المشكوك في صحة نسبته جُعلت على صورة رسائل بين أرسطوطاليس وتلميذه الاسكندر العظيم. انظر: Charles Burnett, «Arabic, Greek and Latin, =

من هذه المخطوطة عبارة عن استفسارات (أسئلة) يطرحها المتطلِع وإجاباتٍ عنها، تقديرية، يردّ بها المنجِّم (المستطلَع)، حول أمور الحياة العادية كالزواج، والصفقاتِ التجارية، وجنسِ الجنين قبل أن يولد، ونتيجةِ الإصابة بمرض. ويأتي ذلك الردُّ أو الجواب عن طريق إطلاع الأبراج (في السماء) على رقم تمَّ تجميعُه من حساب الجُمَّلِ لحروف اسم السائل واسم أمه. وهذه الصورة من الكهانة (قراءة الطالع، قراءة البخت) صورة عربية في أصولها بكل وضوح، ولا زالت موجودة في بلدان شمالي إفريقيا في أيامنا هذه[٢٤]. والأصل العربي للمخطوطة المشار إليها واضحٌ صريح من إشارات فيها إلى «الشرقيين» (Saraceni) وإلى اللغة العربية أيضاً. وفي المخطوطة أقدم صورة لاتينية لمنازل القمر الثماني والعشرين التي سبق أن ذكرْنا ظهورَها في **تقويم قرطبة**. والواقع أنه ربما كان النصّان متعاصِرين. ويستدعي **سِفرُ الأسكندري** إلى أذهاننا فعلاً ذلك الوسط المختلط الأجناس، المتعدد الألسن في عاصمة الأندلس. فإلى جانب ذكره الأسماء العربية لعلامات البروج وأسماء الأفلاك يضم **سفر الإسكندري** أسماء بالعِبرية للمصطلحات نفسِها، وللحروف التي يجب أن يُكتَب بها اسمُ «الزَبون» المستطلِع واسمُ أُمه كذلك.. كما يورِد رسالةً موجهة من «Petosiris» إلى «Nechepso» ربما كانت قد تُرجمت من الإغريقية في العصر الكلاسيكيّ المتأخر إلى تلك اللغة، ويذكر بعضَ الثقافة اللاتينية السائدة في إسبانيا آنذاك.

وتُختتَم أقدمُ نسخة من مخطوطة سفر الاسكندري هذا بعدد من رسوماتٍ مدوَّرة تُبينّ أسماء منازل القمر الثماني والعشرين، وأفلاكَها، والمقابلاتِ العدديةَ التي يستخدمونها في حسابات المنجّمين[٢٥]. والأعدادُ هنا مكتوبة بالأرقام الرومانية، خلافاً لمخطوطةٍ ايطالية تتحدث عن أعمالٍ في الطبّ، حيث نجد رسوماتٍ دائريةً شبيهةً بتلك الآنفة الذكر، لكنها معبّأة بصُورِ أرقامٍ عربية تظهر على خرزات المعداد المنسوب إلى جيربير دوريلاك[٢٦].

وقد نوّه ريتشارد لوماي (Lemay) إلى أنّ الأرقام العربية (والأدقُّ الاشارةُ إليها

Works on Astrological Magic Attributed to Aristotle,» in: Jill Kraye, W. F. Ryan and C. B. = Schmitt, eds., *Pseudo-Aristotle in the Middle Ages* (London, 1986), pp. 84-96.

(٢٤) L. Veccia Vaglieri and G. Celentano, «Trois epîtres d'al-Kindī,» *Instituto Orientale de Napoli. Annali* (Naples), vol. 34 (1974).

(٢٥) *Liber Alchandrei* (Paris, Bibliothèque nationale, lat. 17868), fol. 16v.

وانظر الرسومات في: E. Wickersheimer, «Figures médico-astrologiques des neuvième, dixième et onzième siècles,» *Janus*, vol. 19 (1914), p. 175.

(٢٦) Rome, Biblioteca Alessandrina, MS 1. f. 18, N. 171, fol. 3r,

نشر في: M. Pasca, ed., *La Scuola medica Salernitana* (Naples, 1988), p. 53.

بـ «الأرقام الهندية» كما كانت تسمّى عند العرب) كانت تُستعمل في مواطن وقرائن محدودة جداً في العالم الإسلامي، في القرون الوسطى. وكان أحدُ هذه المواطن على التحديد هو عرافة قراءة الطالع، حيث يتمّ التعويضُ إذ ذاك عن الأعداد بالحروف[٢٧]. أما المكافِئات (المقابِلات) الغربية لتلك «الأرقام الهندية» فكانت الأرقامَ «الغُبارية»، التي يبدو أنها ظهرت إلى الوجود في إسبانيا، إذ إن أشكالَ الأرقام ٥ و٦ و٨ مشتقةٌ من الخط القوطي. ويذكر ابنُ خلدون، الذي عاش في القرن الثامن الهجري/ الرابع عشر للميلاد. » أن الأرقام الغُباريةَ إنما تُستعمَل في «الزَيْرَجة» أو الدائرة السحرية، والتي تتم تعبئتُها بجميع أنواع الحروف والأعداد[٢٨]. ولا يتوفر لدينا أي دليل على أن التجار العرب أو رجال الإدارة العرب في إسبانيا قد استخدموا الأرقام الغُبارية هذه[٢٩]. ويجوز أن جيربير دوريلاك، أو أحد تلاميذه، قد أخذ فكرة جعلِ علامات على خرزات المعداد من مخطوطةٍ تبحثُ في السِحر، ذاتِ صلة بقراءة الطالع، استخدم فيها صاحبُها الأعدادَ بصفتها شيفرة (رموزاً)، مثلما نجدُ ذلك في المخطوطات الطبّية اللاتينية.

وأقدم مخطوط لاتيني تظهر فيه هذه الأرقامُ على مِعدادٍ مخطوطٌ لا يستند إلى مخطوطات عربية. غير أنه يظهر أن أسماءَ الخرزات المختلفة التي تمثل الأرقام التسعة هي كلماتٌ عربية وبربرية للأرقام، لكنها استُخدمت بصورة مشوّهة، مما يشير إلى أن عملية النقل قد تمّت بالمشافَهة[٣٠]، لا عن طريق الكتابة. وقد ظل مِعدادُ جيربير دوريلاك، المشارُ إليه أعلاه، شائعاً في غربي أوروبا طيلة القرن الحادي عشر وأوائل القرن الثاني عشر الميلاديين. وكان يُستفاد منه كأداة تعليمية تُيسِّر على الطلبة أن يستوعبوا كيف تعمل الأعداد عملها الوظيفي. وكان من غير العملي أن يُستخدم ذلك المعداد كأداةٍ لإجراء المحاسبة في صفقات الحياة الفعلية بل لربما أنه لم يُستخدم لذلك الغرض إطلاقاً. وعلى كل حال، فقد كان ذلك المعداد هو الوسيلة التي بواسطتها

---

(٢٧) Richard Joseph Lemay, «Arabic Numerals,» in: Joseph Reese Strayer, ed., *Dictionary of the Middle Ages*, 13 vols. (New York: Scribner, ©1982-©1989), p. 384: «The number of Arabic... manuscripts that use the Hindu numerals for divination and for magic far exceeds those that deal seriously with mathematics proper».

(٢٨) المصدر نفسه، ص ٣٨٥.

(٢٩) Ana Labarta and Carmen Barceló, *Números y cifras en los documentos arábigohispanos* (Córdoba: Area de Estudios Arabes e Islámicos, Catedra de Lengua y Literatura Arabes, Universidad de Córdoba, 1988).

(٣٠) Werner Bergmann, *Innovationen im Quadrivium des 10. und 11. Jahrhunderts: Studien zur Einfuhrung von Astrolab und Abakus im Lateinischen Mittelalter*, Sudhoffs Archiv. Beihefte; Heft 26 (Stuttgart: F. Steiner Verlag Wiesbaden, 1985).

عرف كثير من الدارسين الأوروبيين الأرقامَ الغُبارية وبعضَ أسمائها العربية. وفي نظر كاهن مالمسبري (Malmesbury) على الأقل، أن الأداة نفسَها قد تم اختطافها من المشارِقة المسلمين[٣١].

وفي حوالى منتصف القرن السادس الهجري/ الثاني عشر الميلادي، أخذ المعداد يُستبدَل بطريقة في اجراء المحاسبات تَستخدِم الأرقامَ العربية، لكنهم لا يكتبونها على خرزات المعداد بل على لوحة من الخشب يذرّون فوقها طبقة رقيقة من الرمل، أو يكتبونها على رقّ من الجلد. هذا هو نظام العد العربي، أي (الخوارزمية) الذي كانت تُستعمل فيه الأرقام الغُبارية العربية. التي تم أخذُها مع طريقة الحساب ذاتها من مخطوطة للخوارزمي سمّاها **في الحساب الهندي**[٣٢]. ولم تكفّ الأرقام العربية عن اتصافها بأنها ذات «هالة» سحرية، بل ظلت ولبضعة قرون تُعتبر شيفرةً سريّة، حتى إنه تم إصدارُ تشريع يحدّد طريقة استخدامها في عدة مدن أوروبية في ذلك الحين[٣٣].

وكان إدخال نظام العد العربي (الخوارزمية) إلى أوروبا مظهراً وعلامةً على التغير الذي طرأ على عملية نقل العلوم العربية في القرن السادس الهجري/ الثاني عشر الميلادي. والنقل هنا يكتسب أساساً مكيناً وقاعدةً أدبية راسخة. هذا ما نجد إشارةً إليه في أمر قضائي أصدره ابنُ عبدون، الفقيهُ، في إشبيلية، في السنوات الأولى من ذلك القرن، حيث حظر الفقيهُ بيع المصنّفات (العربية) إلى اليهود والنصارى.. لأنهم يقومون بترجمتها ثم ينشرونها على أنها من تصنيفهم الخاص[٣٤].

- ٣ -

كان أحد المترجمين الأوّلين هو المترجم هوغو الشنتالي (Hugo of Santalla)، الذي كان يعمل في مملكة أراغون في القرن الثاني عشر الميلادي. وقد قام بإهداء جميع أعماله (ترجماته) إلى ميشيل، أسقف طرسونة (Tarazona) منذ استعادها النصارى في

---

(٣١) وصف الأسقف وليم، من مالمسبري جيربير بأنه «أول من أخذ المعداد من المسلمين ووضع له قواعد للاستخدام». N. Bubnov, *Gerberti Opera Mathematica* (Berlin, 1899), p. 387.

(٣٢) Mohammad Ibn Mūsā Al-Khuwārizmī, *Le Calcul indien (algorismus), histoire des textes, édition critique, traduction et commentaire des plus anciennes versions latines remaniées du XII^e siècle*, édité par André Allard (Paris; Namur, 1991).

(٣٣) Alexander Murray, *Reason and Society in the Middle Ages* (Oxford: Clarendon Press; New York: Oxford University Press, 1978).

(٣٤) Muḥammad Ibn Aḥmad Ibn ʻAbdūn al-Tujībī, *Sevilla a comienzos del siglo XII; el tratado de Ibn ʻAbdūn*, edited and translated by Emilio García Gómez and Evariste Lévi-Provençal (Madrid: Moneda y Credito, 1948), p. 173.

سنة (٥١٣هـ/ ١١١٩م) حتى سنة ١١٥١م. وكان الجار العربي الأقرب للأسقف ميشيل هذا، هو الأمير سيف الدولة، آخر من حكموا في سرقسطة من أسرة بني هود.

وبعد أن سقطت سرقسطة في يد النصارى (٥١٢هـ/١١١٨م) استقر بنو هود هؤلاء في روضة الجالون (Rueda de Jalón) على مبعدة ٥٥ كيلومتراً من طرسونة. ومن هناك أقام سيف الدولة علاقاتٍ وديةً مع ملك أراغون، الملك ألفونسو السابع الذي شهد الأمير العربي حفل تتويجه امبراطوراً على البلاد. وفي سنة ٥٣٤هـ/ ١١٤٠م أو ٥٣٥هـ/ ١١٤١م أجبر سيف الدولة على إخلاء روضة الجالون والاكتفاء ببعض الممتلكات المحدودة على مقربة من طليطلة[٣٥]. ومن الطريف في الأمر أنه كان لسيف الدولة مكتبة زاخرة بمقدور الأسقف ميشيل أن ينتقي منها بعض الكتب، فعهد بترجمة ما انتقاه إلى هوغو[٣٦].

ولقد اشتُهر بنو هود برعاية العلم والعلماء. ففي كنَفِهم بسرقسطة عاش عالِمُ النبات الأندلسي ابن بكلاريش، وابن باجة الفيلسوفُ المعروف. وهناك أميران منَ أسرة بني هود أحرزا شهرة عظيمة لمواهبهما في الرياضيات هما أحمد، المقتدِر بالله الذي حكم من ٤٣٨هـ/ ١٠٤٦م إلى ٤٧٤هـ/ ١٠٨١م، وابنُه يوسف، المؤتَمن بالله، (٤٧٤هـ/ ١٠٨١م - ٤٧٨هـ/ ١٠٨٥م)[٣٧]. وقد صنّف يوسفُ، المؤتَمنُ، كتاباً شاملاً في الهندسة سماه **الاستِكمال** اعتمد فيه على عدد كبير من المصادر بما فيها **المبادئ** لإقليدس؛ والبيان، **والأفلاك**، لثيودوسيوس ومنيلاوس؛ **والمخروطات**، لأبولونيوس؛ وكتابُ أرخميدس **في الكرة والاسطوانة**؛ وشروحُ اوتيكيوس على الكتاب السابق؛ كما اعتمد على مقالة ثابت بن قرّة **في الأعداد المتآلفة** (Amicable numbers)؛ وكتاب **البصريات** لابن الهيثم، ومن المحتَمل أنه في حكم أحمد، المقتدر بالله - والذي وسّع اهتمامه حتى شمل علم الفلك، والهندسة - قام أحد تلاميذ مسلمة المجريطي، واسمُه الكِرمَاني (ت ٤٥٧هـ/ ١٠٦٥م) بإدخال **رسائل إخوان الصفا** إلى سرقسطة[٣٨]. ولربما أنه هو نفسه أيضاً الذي جلب نسخةً من تنقيح مسلَمةَ لجداول الخوارزمي، من قرطبة

---

(٣٥) Evariste Lévi-Provençal, revision of: Reinhart Pieter Anne Dozy, *Histoire des musulmans d'Espagne jusqu'à la conquête de l'Andalousie par les almoravides*, 3 vols., 2ème éd. (Leyde: E. J. Brill, 1932), vol. 3, p. 154, n. 1.

(٣٦) Haskins, *Studies in the History of Mediaeval Science*, pp. 67-81.

(٣٧) J. P. Hogendijk, «Discovery of an 11th- Century Geometrical Compilation: The *Istikmāl* of Yūsuf al-Mu'taman Ibn Hūd, King of Saragossa,» *Historia Mathematica*, vol. 13 (1986), pp. 43-53.

(٣٨) Vernet Gines, *La Cultura hispanoárabe en Oriente y Occidente*, p. 32.

إلى سرقسطة، لأننا نلاحظ أن مواقيت بزوغ القمر التي نجدها في النسخة اللاتينية - قد أعيد حسابها على أساس خط طول سرقسطة[٣٩].

هذا، ويمكن تقصّي المخطوطات التي بقيت في مكتبة بني هود إثر انتقالهم إلى روضة الجالون، من إشاراتٍ نقع عليها في الترجمات التي قام بها هوغو. ففي مقدمة واحدة فقط لأحد كتبه المترجمة يذكر هوغو هذه المكتبة وهو كتاب «*armarium Rotense*». غير أن تلك المقدمة على التحديد كانت مقدمةَ الرجل (هوغو) إلى شرح وتعليق على جداول الخوارزمي التي لا بدّ أنها كانت معروفة في سرقسطة. وكان سبَقَ أن ترجمها ابراهام بن عزرا، الدارس اليهودي الذي كان يقطن في تُطَيْلة المجاورة[٤٠] لسرقسطة، ويتابع هوغو الكتابة ذاكراً أن المخطوطة التي ترجمها قد عُثر عليها في الأعماق الخفية السرّية من المكتبة *(inter secretiora bibliotece penetralia)*. وهي إشارة جلية إلى أن قسماً من المكتبة كان مخصّصاً لكتب السحر والعلوم غير الإسلامية، ولا عجب في ذلك، فبعدَ مئةِ عام من هذا التاريخ أبقى الببليوغرافي الفرنسي ريتشارد المنسوب إلى فورنيفال (Fournival) «المخطوطات السريّة» *(tractatus secreti)* التي بحوزته عن علم التنجيم، والخيمياء، والسحر، ضِمن حُجرة معزولة من مكتبته حظَرَ أن يدخلها أحد غيره»[٤١]. ويودّ هوغو أن يقوّيَ في نفس قارئه انطباعاً بأنه (هوغو) كان ينقل المعارف السرّية التي لا يجوز أن تتسرَّب ولا أن تذاع إلا لأفراد يستحقون ذلك الاطّلاع.

ولقد سلَكَ هوغو في ترجماته مسلكَ سلَفه في جنوبي ايطاليا، المترجم قسطنطين الافريقي، فكان يلخص مقدّمة المصنَّف العربي الأصيل للكتاب ويُدخل التلخيص في المقدمة التي يكتبها هو، حتى ليكاد يتعذر على المرء أن يميّز بين عبارات المصدر الذي أخذ منه المترجِم وبين عبارات المترجِم نفسِه، وبخاصة أن الأصل العربيّ غير متيسّر للمقارنة[٤٢]. لكنّه من الجليّ أن هوغو كان على وفاق في الرأي مع المؤلفين الذين

---

(٣٩) أنا مدين بهذه المعلومات إلى جان ب. هوخندك.

(٤٠) Haskins, *Studies in the History of Mediaeval Science*, p. 73, and Aḥmad Ibn al-Muthannā, *Ibn al-Muthannā's Commentary on the Astronomical Tables of al-Khwārizmī*, two Hebrew versions, edited and translated, with an astronomical commentary by Bernard R. Goldstein, Yale Studies in the History of Science and Medicine; 2 (New Haven, CT: Yale University Press, 1967).

(٤١) David Pingree, «The Diffusion of Arabic Magical Texts in Western Europe,» in: Scarcia Amoretti, ed., *La Diffusione delle scienze islamiche nel Medio Evo Europeo*, p. 80.

(٤٢) Danielle Jacquart, «Le Sens donné par Constantin l'Africain au *Pantegni*: Les Prologues latin et arabe,» in: Charles Burnett and Danielle Jacquart, eds., *Constantine the African and 'Alī Ibn al-'Abbās al-Majūsī: The Pantegni and Related Texts*, Studies in Ancient Medicine; v. 10 (Leiden; New York: E. J. Brill, 1994).

ترجَم لهم، ففي مقدمة له لمصنَّفٍ ضخم عن «قراءة الأبراج»، يقتبس هوغو عن المصدر الذي وجده بين يديه قوائم بما يقارب ١٢٥ كتاب تنجيم يقول إن زُبدتها محفوظة في مجلّدتين شاملتين. ونحن نقرأ: «لقد وُضعتْ في عهدة حكيم عاقل موثوق، وجدير بالاعتماد عليه، لأن الاطلاع عليها كان محظوراً على كل من هو غير أهل لذلك أو أحمق. وهكذا فإنه لا ترجمةُ هذه الكتب ولا المعلومات التي تضمّنتْها باتت ميسَّرةً لنا في ما بعد، ولا لأي فرد من أبناء هذا الجيل إلا مَن منَّ الله عليه بالأمانة التامّة ومَنَحه إدراكاً فلسفياً عظيماً»[٤٣]. هذه هي الكتب التي يفك المؤلف العربي سرّها ويأتي هوغو بدوره ليميط اللثام عنها ويَعرضها على العالم اللاتينيّ بعد ذلك. وفي مقدمة هوغو لكتاب **مئة قول مأثور** *(Centiloquium)* المنسوب لبطلميوس (وهو حِكَم وأقوال مأثورة في التنجيم) يحذّر هوغو الأسقفَ ميشيل «ألا يفضح أسرار تلك الحكمة بأن يضعها في يدي من هو غير أهل لها، أو يسمح لأيّ كان أن ينالَ نصيباً من الأسرار، إذا كان الرجل ممن يبتهج بعدد الكتب التي يجمّعها أكثر من بهجته بالغبطة التي تتركها محتوياتها»[٤٤]. وفي مقدمة أخرى يقول هوغو مرةً ثانية، إنه حاول أن يعثُر بين العرب على أنواع الكهانة وقراءة الطالع الأربعة التي يذكرها إيزيدور الإشبيلي (والتي يلغيها الأخير) وهي: علم الغيبُ بالتراب، وبالماء، وبالهواء، وبالنار. وعند عثور هوغو على مخطوط عربي اسمُه **علم ضَرْبِ الرمل**، ظنّ أنه اكتشف كتاب إيسيدور **قراءة الطالع من التراب** (الغيبُ عن طريق التراب). ومن ثَم فإنه يَعِدُ الأسقفَ مستبشراً، أنه سوف يعثر على مخطوطات عن الثلاثة الأخرى من الأربعة[٤٥]، ويترجمها. وهنا علينا أن نذكر أن أسرار الغيب يمكن أن تُستشفّ عن طريق أكتاف الغنم، فنحن في مقدمة هوغو لإحدى ترجمتيه الاثنتين لمخطوط عربي يبحث في الكهانة وأكتاف الغنم ـ وهي مقدمة تداخلت معها أصول عربية ـ نجده يقول: «إن المطر الساقط من السماء يحمل معه «الأقنوم الأعظم» السرّيّ، لتعليمات الربّ، وقوةً داخلية تنبتُ في روح نبات الأرض وأعشابها، مثلَ نعمة الرب وحِكمته التي انبثّت في المنّ، فينتقل ذاك السرّ المقدّس إلى عظام أكتاف الغنم حين ترعى ذلك العشب»[٤٦].

---

(٤٣) Hugo of Santalla, *Liber Aristotilis*, edited by Charles Burnett and David Pingree (in preparation), Prologue, sentences 42-43.

(٤٤) Haskins, *Studies in the History of Mediaeval Science*, p. 70.

(٤٥) انظر: Preface to his *Art of Geomancy*,

في: المصدر نفسه، ص ٧٨ ـ ٧٩.

(٤٦) Burnett, «Arabic Devination and Celtic Lore: Some Aspects of the Theory and Practice of Scapulimancy in Western Europe,» p. 35.

ويدلّ اهتمام هوغو البالغ بالأسرار وبمواطن الكهانة الأربعة أنه كان لدى الرجل أكثرُ من روح الفضول حول ذلك؛ إذ يبدو أنه كان يعتقد (أو يَقبل، على الأقل)، بتلك المعتقدات التي يذكرها في مصادره عن وجود «الحلقة السرّية للصفوة المستنيرة» وهو معتقدٌ نجده مذكوراً بالتفصيل في مقدمة لمخطوطةٍ تبحث في الكهانة وعلم الغيب، ونجد فيها:

«ان الله خالق الأشياء، أوجدَ كل شيء من العدم، على غير مثال، ورسم (في عقله) مستقبلَ الأشياءِ جميعاً قبل أن توجد بالفعل. وهو يهب كل إنسان، وبمشيئة من لدُنه، ما يرى أن المرءَ يستحقه من كنوز كينونته الكاملة، ومن ثَم، فإن المخلوقات جميعاً، العاقلةَ منها، وغير العاقلة، والجامدة... على السواء ـ تُظهِر الطاعةَ له. ومع أنها، في حيواتها، قد هبطت إلى دَرْكِ مخلوقٍ فانٍ فإنها تبجّله كرمزٍ أوحدَ للوحدة في الوجود. وهو (الله) وقد صوّر جميع الأشياء قبل أن جسّدها ـ يُفيضُ عليها من لدنه نزوعاً إلى الحدْس وحوز المعرفة، ويجعله مُسْتَكِناً في خفايا الأفئدة (أركان) من الناس. وبين فترة وأخرى تتبدّى وضعيّة الخلْقِ هذه في أن الله قادر على أن يتّصل، عن طريق نوع من الوثاق، بأجلّ المعلّمين للبشرية وأعظمهم. ولو أُزيحتْ جميع أوجُهِ الخلافِ بين الناس جانباً، لَرَبط العقلُ أو «العدالة الإيجابية» بين الخلق جميعاً بحبلٍ من المساواة والتوازُن»[٤٧].

هذه لغة دفّاقة، فضفاضة، يعسُر تقصّي مراميها، لكنّنا هنا أمام تصوّرٍ واضح عن وجود رباطٍ خاص بين البشر، الذين ميّزهم الله بتلقّي هبةٍ من لدُنْه، من المعرفة الحدْسية المدْرِكة. وهذا هو الرباط الذي يولّد حالة من السلام (والاطمئنان) في المجتمع البشريّ كله، وهو رباط موازٍ للأربطة (النواميس) التي تتحكّم في مسيرة الكون وتحفظ وجوده. وإلى هذا العنوان الرئيس يكرّس هوغو ترجماته الأكثر اهتماماً لديه. هذا هو سرّ **الخلق** المنسوب لأبولونيوس، والذي يدّعي أنه وصفُ هرمِس للكيفيّة التي تم بها خلْق الله هذا العالَم، ولأصول المعادن، والنباتِ، والحيوان، والبشر. وعلى طول ذلك المصنَّف ينبثُّ تركيزٌ على فكرة الوحدة الضِمنيةِ في الطبيعة، وعلى أُونِقةٍ تصل كلّ مستوى في الخليقة.. ما دامت الأشياء جميعاً تنبعُ من مادّة (ذاتٍ) واحدة وبذرة واحدة. ونحن نجد هذه الفلسفةَ موجزةً في الوثيقة المعروفة باسم «برشامة الزمرّد» (Emerald Tablet)، التي غَدَتْ مذهبَ الخيميائيين في ما بعد، والتي نجد أقدم نسخة لاتينية منها ضمن ترجمة هوغو لكتاب **سرّ الخلق**[٤٨].

---

(٤٧) Haskins, Ibid., p. 78.

(٤٨) Charles Burnett, «Hermann of Carinthia,» in: Peter Dronke, ed., *A History of Twelfth-Century Western Philosophy* (Cambridge [England]; New York: Cambridge University Press, 1988), pp. 398-400.

والنص الذي يورده هوغو قريب جداً من مخطوطة عربية تم استنساخها في سنة ٤٨٥هـ/ ١٠٩٢م. ومن نسخة عربية أخرى منها لا تزال موجودة في إسبانيا(٤٩). وليس لدينا دليل عربي ثابت على أن مخطوطة **سرّ الخلق** هذه كانت موجودة في مكتبة بني هود، وإن كان جديراً بالملاحظة هنا أن تلك المخطوطة تأتي من المصدر ذاته، وتشترك مع الثانية في ذِكر المصادر الهرمسية والأفلوطينية الجديدة ذاتها مثل **رسائل إخوان الصفا**، التي كانت في سرقسطة(٥٠). ونحن بدورنا لا نملك أي ترجمة لهوغو لِ **رسائل إخوان الصفا**. وعلى كل حال، فإن هناك ترجمات لاتينيةً، ليس عليها اسم مترجمها، لرسالتين من تلك الرسائل على الأقل(٥١)، وأدلةً أخرى قد يُعثر عليها يوماً ما عن تأثير تلك الرسائل في الدارسين اللاتين في شمالي إسبانيا.

- ٤ -

غير بعيد من طرسونة كانت مدينة تُطَيلة على نهر إيبرو. وفي هذه المدينة كانت تقطن جالية يهودية مهمّة، وأخرى مسلمة مهمة أيضاً، كما أن المدينة هي موطن الدارسَين اليهوديَّين أبراهام بن عزرا (١٠٨٦ - ١١٦٤م) ويهودا هاليڤي (ت ١١٤١م)(٥٢). ويُقال إن المترجِمين هرمان الكارنثي (Hermann of Carinthia)، وروبرت القيطوني (Robert of Keton) قد اشتغلا في منطقة إيبرو ١١٤١م(٥٣). فمن

(٤٩) Pseudo-Apollonios von Tyana, *Buch über das Geheimnis der Schöpfung und die Darstellung der Natur*, edited by Ursula Weisser, Ars medica. III. Abteilung, Arabische Medizin; Bd. 2 (Berlin; New York: W. de Gruyter, 1980), pp. 10-12 and 30.

(٥٠) وكمثال على ذلك فإنهما يذكران السفر الهرمسيّ *Kitāb al-Isṭamāṭīs* وفي كليهما وصف تفصيلي لتطور الجنين في بطن أمه بحسب تأثير طالعه فيه.

(٥١) «رسالة في المنطق،» طبعة بيروت، ج ١، ص ٤٢٩ - ٤٥٢، النسخة اللاتينية في: Ja'qūb ben Isḥāq al-Kindī, *Die Philosophischen Abhandlungen des Ja'qūb ben Isḥāq al-Kindī*, edited by Albino Nagy, Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters; bd. ii; hft. 5 (Münster: Aschendorff, 1897), pp. 41-64;

«رسالة في الجغرافيا،» طبعة بيروت، ج ١، ص ١٥٨ - ١٨٢، النسخة اللاتينية في: P. Gautier Dalché, «*Epistola fratrum sinceorum in cosmographia*: Une traduction latine inédite de la quatrième risāla des Ikhwān al-Ṣafā,» *Revue d'histoire des textes*, vol. 18 (1988), pp. 137-167.

«رسالة في الطلاسم،» (طبعة بيروت، ج ٤، ص ٢٨٣ - ٤٦٢) تحتوي على مادة وجدت في النصوص اللاتينية؛ انظر: Burnett, «Arabic, Greek and Latin Works on Astrological Magic Attributed to Aristotle,» p. 89, n. 6.

(٥٢) انظر: «Ibn Ezra,» in: *Encyclopaedia Judaica*, 16 vols. (Jerusalem: Encyclopaedia Judaica; New York: Macmillan, [°1971-1972]), vol. 8, pp. 1163-1170.

(٥٣) Haskins, *Studies in the History of Mediaeval Science*, p. 55.

المعقول إلى درجة كبيرة أنهما كانا في تطيلة؛ بل لقد أصبح روبرت في ما بعد رئيسَ الكنيسة في تلك المدينة. وكان هرمان يعرف عدة مصادر مثل ما عرف هوغو، ولربما أُتيح له الوصول إلى مكتبة بني هود أيضاً. فهو يذكر أنه يعرف مصنّفاتِ ثيودوسيوس وأرخميدس، كما قام بنَسْخ مبادئ إقليدس وجداول الخوارزمي الفلكية. . وكل هذه كانت في حوزة بني هود بالتأكيد. ونحن نجده في مؤلّفه الأصيل، الأكبر، عن نشأة الكون (Cosmogony)، والذي سمّاه **في الأرواح والجواهر** - يذكُر كتاب **برشامة الزمرّد** الذي عرفه من سرّ **الخلق**، (وهو الدارسُ اللاتيني الوحيد، غير هوغو، الذي يبدو أنه عرف المصنّف الأخير) كما يشير إلى عدة مؤلّفاتِ لهرمس[٥٤]. وعلى كل حال ففي مقدمة كتابه **في الأرواح** الذي وجّهه إلى روبرت - يُجري هرمان مقارنةً بين **الأسرار** (secreta) **والمدارس العامة**. وكان روبرت وهرمان يشتغلان معاً، ليلاً ونهاراً، على **ذخيرة العرب** (Intimi Arabum thesauri) الخاصة، في **قدس أقداس منيرفا** (Adyta Minerva). وكان هرمان (في هذه الأثناء)، يقلّب الأمر في ما إذا كان يجوز له أن ينشر ثمراتِ بحثهما الطويل على الملأ، إذ كان يخشى أن يقترف الجُرم الذي اقترفه نومنيوس (Numenius) الذي أذاع أسرار الإلهة إليوزينيا (Eleusinia) وبالتالي شاهد إلهات أليوزينيا هذه في رؤياه يرتدينَ ثياب العاهرات، ومبذولاتٍ لكل من هبّ ودبّ. وفي حال هرمان تُطمئنه الإلهةُ منيرفا - في الحلم أيضاً - إلى أن فضائلها لن تُنتقص حين تُعرَفُ صاحبتُها، فينبغي أن تُعرض للملأ بكل حرية وسخاء[٥٥].

وسواء كان قرار هرمان أن يذيع أسرارَ علوم العرب يمثّل تغيّراً في السياسة يختلف عن قرار هوغو في ألا يذيعها، أم لم يكن، فذاكَ أمرٌ يعتمد على قدْر الثقة والاطمئنان اللّذَين نُوليهما للأسلوب الأدبي الذي تبنّاه المترجمان في مقدّماتها. وإنّها لَحقيقة ثابتة أن ترجماتِ هوغو كانت محدودةَ الذيوع والانتشار جداً. أما هرمان وروبرت في الجهة المقابلة فكانا يقومان بالإعلان عن عملهما إلى أفراد السلطات العليا في أوروبا، في ذلك العهد. ها هو روبرت يقطع عهداً إلى أسقف دير كولوني، بطرس العظيم التبجيل، والذي يرجع إليه الفضل في تشجيع إصلاحات دير كولوني بإسبانيا، أنه (روبرت) سوف يُتْحِفه «بِهِبَةٍ قُدسية تضمّ بين جوانحها جُماعَ العلم».

(٥٤) Charles Burnett, «Hermann of Carinthia and the *Kitāb al-Isṭamāṭīs*: Further Evidence for the Transmission of Hermetic Magic,» *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes*, vol. 44 (1981), p. 167.

(٥٥) Charles Burnett, *De Essentiis/Hermann of Carinthia: A Critical Edition with Translation and Commentary*, Studien und Texte zur Geistesgeschichte des Mittelalters; Bd. 15 (Leiden: E. J. Brill, 1982), pp. 70-73.

ويعني مصنَّفاً في الفلَك؛ في حين بعثَ هرمان مصنَّفاً من ترجماته، هو «خريطة نصف الكرة السماوية» *(Planisphere)*، لبطلميوس، إلى السيد ثيري من أهل شارتريه، وكان ثيري أكبر مربٍّ في فرنسا في الربع الأخير من القرن الثاني عشر الميلادي. وفي مقدمة تلك الترجمة يَعرض هرمان تاريخاً مقتضَباً لعلم الفلَك، ويشير إلى الكتب المرجعية في الموضوع، ويقوم بالدعاية لثلاثة كتب من تصانيفه هو. ولمصنّفٍ واحد لِروبرت(٥٦). وكان ثيري الآنفُ الذكر منهمكاً في تجميع مكتبةٍ لمخطوطاتٍ لم يتم شرحُها أو التعليق عليها، تبحث في الفنون الحرة السبعة، بين كتبها (المكتبة) نسختان مترجمتان عن العربية، ربّما كانتا بين نُسَخ روبرت وهرمان(٥٧).

وبعد عقد من السنين، أو عقدين، عقِبَ مشروع روبرت وهيرمان لأن يترجما مخطوطاتٍ تعالج الهندسة والفلَك ويبعثا بذلك إلى فرنسا - تم تخطيط برنامج للترجمة كان أشملَ من مشروعهما. وقد بُوشر به هذه المرةَ في طليطلة. ويبدو أن القوة المحرّكة لهذا البرنامج كان كبير الشمامسة القاطنَ في طليطلة، واسمهُ دومينيكوس غونديسلينوس (Dominicus Gundissalinus). ولربما أن دومينيكوس هذا، وكردِّ فعلٍ من طرفه على فكرة وجود «صفوة سريّة مستنيرة» كان يرى أنه لم يعُد من الممكن أن يغدوَ المرءُ «حكيماً» بذاك المعنى، بل إن كل ما يستطيعه المرء هو أن يطمح لأن يكون خبيراً متقناً لعلوم معيّنة، أو يعرف، على الأقل، شيئاً عن بعض تلك العلوم(٥٨). ولتيسير ذلك على الطالبين يصفُ دومينيكوس تلك العلوم واحداً بعد

---

(٥٦) المصدر نفسه، ص ٦ و٨ - ٩.

(٥٧) مجموعة النصوص العائدة لثيري حول الفنون الحرة السبعة المعنونة *Heptateuchon*، تمت مناقشتها في: E. Jeauneau, «Note sur l'école des Chartres,» *Studii Medievali*, 3rd series, vol. 5 (1964), pp. 821-865.

ذكر محررو الطبعة الحديثة لكتاب إقليدس *Elements* في *Heptateuchon* انه بقلم روبرت. انظر: H. L. L. Busard and M. Folkerts, eds., *The Latin Translation of Euclid's Elements Known as Version II* (in Press).

بينما جداول الخوارزمي قد تكون من عمل هرمان في مراجعته لنسخة أدلار؛ انظر: Heinrich Suter, *Die Astronomischen Tafeln des Muḥammed Ibn Mūsā al-Khwārizmī in der Bearbeitung des Maslama Ibn Aḥmed al-Madjrīṭī und der latein*, Üebersetzung des Athelhard von Bath auf grun der vorarbeiten von A. Björnbo und R. Besthorn in Kopenhagen... hrsg und Kommentiert von H. Suter (Kobenhavn: A. F. Host and Son, 1914), p. xiii.

(٥٨) Dominicus Gundissalinus, *De Divisione Philosophiae*, edited by L. Baur, Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters; bd. iv, hfts. 2-3 (Münster: Aschendorff, 1903), p. 3, and Jean Jolivet, «The Arabic Inheritance,» in: Dronke, ed., *A History of Twelfth-Century Western Philosophy*, pp. 135-136.

الآخر، في كتابه في العلوم مستقياً معلوماتِهِ في ذلك إلى درجة كبيرة من ترجمةٍ لكتاب الفارابي تصنيف العلوم قام بها جيرار الكريموني.

ومن الثابت، بدرجة معقولة، أن جيرار الكريموني كان يشتغل وهو على صلة وثيقة بـ«دومينيكوس»، وربما كان هو نفسُه «جيراردوس» الذي وُصف بأنه «الشمّاس» في احدى وثائق كاتدرائية طليطلة المؤرخة في ١١ آذار/مارس ١١٦٢م، حيث يُدعى «جيراردوس المعلّم» في وثيقتين أخريين من وثائق الكاتدرائية، تاريخُهما آذار/مارس ١١٧٤م وآذار/مارس ١١٧٦م. والوثائق الثلاث ممهورة بتوقيع دومينيكوس[٥٩]. ولقد وفّر كتابُ الفارابي الموسوم بـ في تصنيف العلوم قُدُساً صغيراً يقصد جيرارد، وعلى منواله يرسم برنامج ترجماته التي استخدم الكثيرَ منها دومينيكوس، واحدةً بعد الأخرى، حين كيّف (عدّل) نصَّ الفارابي ليجعلَه مصنَّفاً مستفيضاً شاملاً للفلسفة وفروعها سمّاه في تقسيم الفلسفة - سلك فيه نهج مسوَّدةِ برنامجٍ طوَّره ثيري (من شارتريه) وتلاميذه[٦٠].

وإلى جانب دومينيكوس وجيرارد لا نجدُ مجموعةً كبيرةً من عِلية القوم منكبّة على الترجمة من العربية فحسب، بل نشهد أيضاً زيادةً في عدد المخطوطات في مجال الطب والفلسفة. فقد ترجم جيرارد عدة مؤلفات لأرسطو، وبعضَ الشروح على أرسطو لمؤلفين عرب ومؤلفين إغريق سبقَ أن تُرجمتْ أعمالهم إلى العربية[٦١]. هذا من ناحية، ومن ناحية أخرى فإن دومينيكوس ورفيقَيه أفيندوث (Avendauth)، وجوهان الإسباني (Johannes Hispanus) ترجَموا مصنَّفات الدارسين العرب واليهود، الذين لخّصوا وأعادوا ترجمة فلسفة أرسطو، في ضوء اتجاهاتٍ أفلوطينية جديدة.. وأعني

---

(٥٩) Hernández, *Los cartularios de Toledo: Catálogo documental*, nos. (134), (165) and (174).

(٦٠) تشمل الترجمات التي استخدمها جيرار كتاب الكندي في الجواهر الخمسة وكتاب اسحاق الاسرائيلي كتاب الحدود وكتاب إقليدس العناصر وحاشية أناريتيوس على الكتاب الأخير، والقانون لابن سينا. وكان دومينيكوس مستوعباً لنص كتاب المعاملات وكتاب منيلاوس الأشكال الكروية وكلاهما ترجمة جيرار. انظر: P. M. J. E. Tummers, «Some Notes on the Geometry Chapter of Dominicus Gundissalinus,» *Archives internationales d'histoire des sciences*, vol. 34 (1984), pp. 19-24.

أما اقتراح تاميرز بأن دومينيكوس استعمل أصل تعليق أناريتيوس فهو أقل قبولاً. وقد تحدثت كارين فريدبرغ عن العلاقة بين كتاب *On the Division of Philosophy* والـ Chartrian Schemata، في: Thierry of Chartres, *The Latin Rhetorical Commentaries by Thierry of Chartres*, edited by Karin Margareta Fredborg, Studies and Texts; 84 (Toronto, Ont., Canada: Pontifical Institute of Mediaeval Studies, ©1988), pp. 14-20.

(٦١) R. Lemay, «Gerard of Cremona,» in: Charles C. Gillispie, ed., *Dictionary of Scientific Biography*, 18 vols. (New York: Scribner, 1970-1990), supplement I, pp. 173-192.

ابنَ سينا، وابن جبيرول (Gabirol)، والغَزّالي[٦٢].

كانت إعلانات روبرت القيطوني وهرمان الكارنثي عظيمةَ الأثر بكل وضوح. فها هو يوحّنا (من ساليزبوري) يعتبر العربَ أكثر تقدماً من اللاتين في علوم الهندسة والفلك[٦٣]. وكانت طليطلة هي الموطنَ الطبيعي الذي يمكن أن توجَد فيه العلوم العربية. وإليها انجذب جيرار الكريموني تدفعه رغبتُه الشديدة في الحصول على كتاب المجسطي لبطلميوس، الكتاب المعتَمد في علم الفلك منذ القرن الثاني بعد الميلاد. وهناك دارسٌ آخر، اسمه دانيال (من مورلي) (Daniel of Morley) يروي حكايةً أوفى تفصيلاً عن وفوده إلى طليطلة. لقد غادرَ دانيال انكلترا أول الأمر ليطلب العلم في باريس، لكنه خاب أملُه في ما وجده هناك، وسمع أن «العلم عند العرب» يضمّ كلِ ما صُنّف في العلوم، تقريباً، ويهتم به هو، وهكذا باتَ في لهفة إلى طليطلة، فهرولَ إلى هناك. ولم يَخِبْ أمله فيها. وهو يُورد محاضرةً ألقاها جيرار في علم الفلك[٦٤].

- ٥ -

توفي جيرار الكريموني في سنة ١١٨٧م. وعند وفاته قام تلاميذه (socii) بوضع لائحة تشمل مترجماته العديدة عن العربية، إذ كان الرجل شديد التواضع، حتى انه لم يضع اسمه على كثير من تلك الترجمات[٦٥]. لربما كان بين أولئك التلاميذ كل من دومينيكوس وجوهان الإسباني. لأن الأول منهما كان لا يزال على قَيد الحياة سنة ١١٨١م، (ولا دليل هناك على أنه توفي بعد ذلك مباشرة)، فيما عاش الأخير حتى ١٢١٥م.

وقد شهد القرن السابع الهجري/الثالث عشر الميلادي، استمراراً في نشاط الترجمة. وهناك شاهدان على هذا النشاط جديران بالملاحظة: الأول نقلُ حصيلة ذلك الازدهار الأخير في الفلسفة في إسبانيا الإسلامية: والثاني نشأة «الترجمة الرسميّة».. أعني القيام بالترجمة بصفتها جزءاً من السياسة العامة للدولة، إما بغرض تفخيم الأمة الإسبانية الحديثة الظهور أو لغرض ردّ المسلمين الاسبان إلى النصرانية.

دعنا نبحث هذين العاملين: في عهد سيطرة الموحّدين على البلاد حدث صيفُ

---

(٦٢) Jolivet, «The Arabic Inheritance».

(٦٣) John of Salisbury, *The Metalogicon*, IV. 6, edited by C. C. J. Webb (Oxford, 1929), p. 171.

(٦٤) Daniel von Morley, «Philosophia,» edited by G. Maurach, *Mittellateinisches Jahrbuch*, vol. 14 (1979), pp. 212 and 244-245.

(٦٥) تمت طباعة هذه اللائحة عدة مرات، وأفضل طباعة لها ما نشره: Edward Grant, ed., *A Source Book in Medieval Science*, Source Books in the History of the Sciences (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1974), pp. 35-38.

هنديّ (حارٌ وشديد الوطأة) للفلسفة في اسبانيا الإسلامية. وقد اتخذ ذلك الصيف صورةَ ثورةٍ «أصولية» أرسطوية لم يسبق لها مثيل في أي مكان آخر من العالم العربي[٦٦]. وكانت الشخصية الرئيسة في هذا المشهد ابن طُفيل (ت ٥٨١هـ/ ١١٨٥م) الطبيب الرسمي في بلاط زعيم الموحّدين في قرطبة، ومؤلف الرواية الفلسفية **حيّ بن يقظان** - وهي حكاية عن يتيم يوجد في جزيرة صحراوية لا ناسَ فيها، ومع ذلك يتوصل إلى حقائق الفلسفة والدين عن طريق الاستنتاج لا غير. ذلك هو كتاب ابن طفيل الذي قدّمه للزعيم الموحّدي صديقَه الفيلسوفَ ابن رشد (ت ٥٩٤هـ/ ١١٩٨م) وألهمَ البطروجي أن يكتب مصنَّفاً في الفلك، وسَمَه صاحبُه باسم **في حركات الأجرام السماوية** (المكتوب حوالى ٦٠٠هـ/ ١٢٠٠م). والكتابُ محاولة ثورية في علم الفلك تدعو إلى استبعاد نظام بطلميوس القديم كيما يحل محلّه أنموذج يتفق مع «فيزيقا» أرسطو. ليس هذا فحسب، بل لقد قام ابن رُشد، عقب ذلك، بالمشروع الأكثر طموحاً، وهو وضعُ ثلاثة مستويات من الشروح والتعليقات على جميع مصنّفات أرسطو. ثم أُضيف إليها في ما بعد تعليق على **جمهورية** أفلاطون. وقد تألفت هذه الشروح من (أ) ملخصات للنصوص الأصيلة (ب) تفسير يتضمن شروحاً لما تحويه. (ج) حاشية تأويليّة لكل سطر بمفرده منها[٦٧].

ومع أن الأرسطوطاليّة الأندلسية لم تترك إلا أثراً قليلاً في الدراسات العربية اللاحقة، فقد كان أثرها في الفلسفة اللاتينية، والعبرية، والعلوم عظيماً جداً... كان في هذا المناخ الثقافي في قرطبة أن تشكّلت فلسفةُ ابن ميمون (ت ٦٠٠هـ/ ١٢٠٤م). وبعد سنوات معدودات على تأليف مصنفات كل من البطروجي وابن رشد تمت ترجمتها إلى اللاتينية والعبرية. حيث قام بالترجمات الأولى في اسبانيا مايكل سكوت والذي ترجم **في حركات الأجرام السماوية** في طليطلة، سنة ١٢١٧م، بعد ٥ سنوات من هزيمة الموحّدين في معركة لاس ناڤاز دي طولوز. وإلى مايكل سكوت أيضاً تُعزى أقدم ترجمة لابن رشد، والتي ربما بدأها «سكوت» في اسبانيا ثم استكملها حين انتقل إلى ايطاليا سنة ١٢٢٠م[٦٨].

(٦٦) A. I. Sabra, «The Andalusian Revolt against Ptolemaic Astronomy: Averroes and al-Biṭrūjī,» in: Everett Mendelsohn, ed., *Transformation and Tradition in the Sciences: Essays in Honor of I. Bernard Cohen* (Cambridge [Cambridgeshire]; New York: Cambridge University Press, 1984), pp. 133-153.

(٦٧) P. W. Rosemann, «Averroes: A Catalogue of Editions and Scholarly Writings from 1821 Onwards,» *Bulletin de philosophie médiévale*, vol. 30 (1988), pp. 153-221.

(٦٨) Thorndike, *Michael Scot*, pp. 22-31, and R. Gauthier, «Notes sur les débuts (1215-1240) du premier Averroïsme,» *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, vol. 66 (1982), pp. 321-374.

وتتبدّى الطبيعة الراديكالية لهذه الأرسطوطالية الجديدة، وأصلها في إسبانيا، في صورة ردّ الفعل المتطرف الذي أثارته في باريس، وبخاصةٍ في التحريم الذي أصدرته جامعة باريس سنة ١٢١٥م، ضد تآليف أرسطو في الميتافيزيقا والعلوم الطبيعية وملخصاتِ تلك التآليف (والمقصود هو مصنّفات ابنِ سينا وابن رشد)، وضد كتاباتِ موريشيوس الإسباني بين كتابات أخرى[٦٩]. وأفضلُ تفسير مقبول عن هوية الأخير أنه هو موريشيوس، رئيس شمامسة طليطلة، والذي رعى ترجماتِ مخطوطاتٍ أخرى وُجدت في خزائن الموحّدين، كما سيتبيّنُ لنا في ما بعد[٧٠].

ومن المؤسف أن استمرار الاهتمام بالأرسطوطالية في اسبانيا المسيحية في القرن الثالث عشر الميلادي أمرٌ لم يتمّ البحث فيه حتى الآن. لكنه واضح من الحقائق التالية: ها هو ألفارو (Alvaro) الطليطلي (عالم الأزهار من ١٢٦٧م وحتى ما بعد ١٢٨٦م) ينسخُ ترجمةَ مايكل سكوت لكتاب البطروجي، **في حركات الأجرام**، ويكتب تعليقاتٍ على كتاب ابن رشد **في مادة الأرض**. وقد أهدى شُغله على الكتاب الأخير إلى أسقف طليطلة، الأب غونزالو غارثيا جوديل، الذي جمع بنفسه عدة مخطوطات من أعمال أرسطو، وابن سينا، وابن رشد، قبل سنة ١٢٧٣م[٧١]. من ثم كلّف الأسقف من يقوم بترجمة الأجزاء التي تبحث في علوم الطبيعة من كتاب **الشفاء** لابن سينا، التي لم يترجمها دومينيكوس[٧٢].

ومع مجيء غارثيا جوديل نأتي إلى نهاية القرن الثالث عشر. ولو عدنا إلى الوراء لاستطعنا متابعة سير «الترجمة الرسمية» خلال ذلك القرن. والحقّ، أن معركة لاس نافاز (٦٠٩هـ/ ١٢١٢م) ثم الاستيلاء على إشبيلية وقرطبة بعد قليل، وبقاءَ غرناطة مملكة إسلامية وحيدة في اسبانيا، وإن ظل ملكها في مرتبة تابع - كل ذلك، قد منح الأساقفة والملوك النصارى شعوراً عظيماً بالثقة، فنحن نرى أسقفاً واحداً على الأقل وملكَين اثنين - يُنتجون مخطوطاتٍ بأسمائهم الخاصة، رامينَ إلى جعل شبه جزيرة إيبيريا كاملةً في إسبانيّتها ونصرانيتها معاً[٧٣].

---

(٦٩) Heinrich Denifle, ed., *Chartularium Universitatis Parisiensis* (Parisiis: Ex Typis Fratrum Delalain, 1889-), vol. 1, pp. 78-79.

(٧٠) Marie-Thérèse d'Alverny, «Deux traductions latines du Coran au Moyen Age,» *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Age*, vol. 16 (1947), pp. 129-130.

(٧١) M. Alonso Alonso, «Bibliotecas medievales de los Arzobispos de Toledo,» *Razón y Fé*, vol. 41 (1941), pp. 295-309.

(٧٢) Simone van Riet, ed., *Liber Quartus Naturalium: De actionibus et passionibus qualitatum primarum*, introduction doctrinale par G. Verbeke, Avicenna, 980-1037. Works. Latin. 1968; v. 7 (Louvain-la-Neuve: E. Peeters; Leiden: E. J. Brill, 1989).

(٧٣) لم يتم القطع بعد ما إذا كان أولئك الرجال هم المؤلفين الحقيقيين للأعمال والمصنفات التي نشرت بأسمائهم، لكن المعروف أنهم كانوا يرغبون في أن تنتسب إليهم باعتبارها من تصنيفهم.

ها هو رودريغو خيمينث دي رادا، أسقف طليطلة من ١٢١٠م - ١٢٤٧م يكتب **تاريخ القوط**، **وتاريخ العرب**، وكل منهما يعتمد اعتماداً وثيقاً على مصادر عربية[٧٤]. وها هو (مارك) الكاهن في كاتدرائية طليطلة يتسلم تكليفاً من رئيس الشمامسة موريشيوس، (الذي سبقت الاشارة إليه) أن يقوم بترجمة القرآن، ونقل **اعتراف الايمان** (أركان الإيمان) لدى مؤسس حركة الموحّدين، إلى اللاتينية[٧٥]. وهنا أيضاً نجد جيمس الفاتح، ملك قطلونية (ت ١٢٧٦م)... وكان هذا رجلَ حربٍ أكثر منه بطل ثقافة، فقد أضاف بلنسية، ومُرسية، وجزرَ البليار إلى مملكة قطلونية؛ لكنه كتب أيضاً سيرة حياةٍ فريدةٍ بلغة قطلونية سمّاها **سِفر الأعمال** *(Libre dels feyts)* كما وأنشأ مدرسةً لتدريب المبشّرين[٧٦].

ومن الطبيعي أن يكون أبرز مثالٍ آنذاك هو مثال الفونسو العاشر «الحكيم» ملكِ ليون وقشتالة من ١٢٥٢م حتى ١٢٨٤م[٧٧]. والمشاعر القومية عند هذا الرجل بارزة تماماً في تشريعاته القانونية العظيمة، وفي كتابَيْ **تاريخ اسبانيا**، **وتاريخ العالم** اللذين اعتمد فيهما على كتب رودريغو خيمينث في التاريخ، بل حتى على المؤلفات الإسلامية التي ترجمها هرمان الكارنثي وروبرت القيطوني. وهناك ما هو أقوى من كل هذا على عظمة الرجل، فهو الذي اختار لغة قشتالة لغةً أدبية في بلاط مملكته. صحيح أن أرسطو وفلسفته ما كانا يلقيان اهتماماً لديه، لكنه رعى ترجمةَ مخطوطاتٍ تبحث في السحر، وعلم النجوم، والحكاياتِ المسلّية، والألعاب (بما في ذلك الشطرنج، والسهام، والنَّرد). ولم تكن لغة تلك الترجمات هي الاسبانية فحسب، بل لقد جعلها تبدو وكأن المؤلفين أنفسَهم كانوا من الإسبان أيضاً. فقد سمّى كتاب **غاية الحكيم** مثلاً *(Picatrix Hispanus)* أي **الحكيم الاسباني**[٧٨]. ومن الطبيعي أن المؤلفين الأصلاء

(٧٤) Rodrigo Jiménez de Rada, *Historia de Rebus Hispanie* [= *Historia Gothica*], edited by J. F. Valverde, Corpus Christianorum continuatio mediaevalis; 72 (Turnhout, 1987), p. xi.

(٧٥) Marie-Thérèse d'Alverny et G. Vajda, «Marc de Tolède, traducteur d'Ibn Tūmart,» *Al-Andalus*: vol. 16 (1951), pp. 99-140 and 259-307, and vol. 17 (1952), pp. 1-56.

(٧٦) Martín de Riquer, *História de la literatura Catalana* (Barcelona: Ediciones Ariel, [1964-]), vol. 1, pp. 394-429, and Robert Ignatius Burns, ed., *Emperor of Culture: Alfonso X the Learned of Castile and His Thirteenth - Century Renaissance*, Middle Ages Series (Philadelphia, PA: University of Pennsylvania Press, ©1990).

(٧٧) Robert Ignatius Burns, ed., *The Worlds of Alfonso the Learned and James the Conqueror: Intellect and Force in the Middle Ages* (Princeton, NJ: Princeton University Press, ©1985); Burns, Ibid., and Merce Comes, Roser Puig and Julio Samsó, eds., *De Astronomia Alphonsi Regis* (Barcelona: Universidad de Barcelona, Instituto «Millás Vallicrosa» de Historia de la Ciencia Arabe, 1987).

(٧٨) Thomann, «The Name Picatrix: Transcription or Translation?».

كانوا «إسبانيين» على نحوٍ ما، فمع أن مؤلف **غاية الحكيم** ليس مَسْلمةَ المجريطي نفسَه إلا أنه عاش في الأندلس فعلاً في القرن الخامس الهجري/الحادي عشر الميلادي. ويظهر أن واحدةً أو اثنتين من المخطوطات في علم النجوم قد كتبها المترجمون أنفسُهم، وهم إسبان. والواقع أن عدم الاشارة إلى اشتراك أي شخص مسلم في الترجمة أمرٌ ملحوظ، إذ إن معظم المترجمين عند الفونسو كانوا من اليهود، ومَن لم يكونوا يهوداً فهم من المسيحيين، وهم الذين قاموا بترجمة لغة قشتالة إلى اللغة اللاتينية في بعض الأحيان.

- ٦ -

ما الذي يمكن أن يتعلمه الأوروبيون من هذه الترجمات الإسبانية؟ يجب أن يقال أولاً: من غير المحتمَل أن تُقدِّمَ المؤلفات في الفلسفة والعلوم الدقيقة معلوماتٍ كثيرة عن المجتمع الذي كُتبت فيه. ومع ذلك، فإنه يمكن الفوز بمعلومات ذات دلالة عن تمهيدٍ لدين الإسلام نفسِه من قراءة المخطوطات التي أنفق عليها بطرس المبجّل في أربعينيات القرن الثاني عشر الميلادي، واشتراها من هرمان الكارنثي وروبرت القيطوني وبيتر الطليطلي. وهذه هي كل الترجمات التي تمت لمخطوطات عربية عن الإسلام، كما ضمت القرآن، وحياة محمد، ووصفاً للخلفاء الأولين، ومناظرةً بين رجل مسلمٍ وآخر نصراني[٧٩].

ودون النظر إلى الاتجاه السلبيّ المتطرف تجاه الإسلام والذي يبديه روبرت القيطوني في المقدمات التي يكتبها هو - فإن الترجماتِ ذاتها أمينة للأصول التي أُخذت عنها. وقد ألحق بطرس المبجّل بفريق الترجمة الذي يخدمه رجلاً مسلماً، اسمُه محمد، افترضَ أنه سيكون عوناً في ترجمة أمور العقيدة الإسلامية. ومن قبيل ذلك أيضاً ان الرجل الذي قام بترجمة المناظرة بين المسلم والنصراني (مناظرة الكِندي) ترك مكاناً فارغاً لجملة واحدة قالها المأمون، وهو الحكَمُ في المناظرة، لصالح الرجل المسلم[٨٠]. إذ اعتبر المأمون النصرانية ديناً يدعو إلى التمتع بالحياة في العالم الآتي (الآخرة) لا هذه الدنيا، فيما يُتيح الإسلام للمرء أن يتمتع في هذا العالَمِ (الدنيا) والعالَمِ الآخر (الآخرة) على السواء. ولسوء الحظ أن محققاً مبكّراً للمخطوطة اللاتينية محَا جملةَ هذا الاستحسان (من المأمون) للإسلام، وبالتالي بِتْنا لا نجد الجملة في المخطوطات اللاحقة. وأياً كانت الحال، فإن «مجموعة طليطلة»، كما يُطلق على المؤلفات التي أنفق على ترجمتها بطرس المبجّل - بقيت مرجعاً ثميناً للغربيّين الذين يودّون فهم الإسلام. ففي القرن

(٧٩) Alverny, «Deux traductions latines du Coran au Moyen Age».

(٨٠) المصدر نفسه، ص ٩٥.

السابع عشر الميلادي كانت لا تزال ترجمة روبرت القيطوني للقرآن مستعملةً لدى البعثات التبشيرية المسيحية، كما غدا «ردُّ» الكِندي في المناظرة المشهورة شائعاً في العصر الحديث، وبخاصة عندما تقابلَ الإسلام والمسيحية في شماليّ إفريقيا(٨١).

وهناك مصادر أخرى لاكتساب المعرفة عن المجتمع الإسلامي في إسبانيا، وهي المصنّفات في علم التنجيم وضروب الكهانة. وقد نوّه ريتشارد لوماي (Lemay) إلى أنه في بعض ترجمة مخطوطات «حنا الإشبيلي» ٥٢٩هـ/ ١١٣٥م لكتاب أبي مَعشر الموسوم بِـ **المقدمة العظمى إلى علم التنجيم** (٢٣٥هـ/ ٨٤٩م) - هناك حواشٍ تفسّر بعض المصطلحات المستخدمة في الكتاب، من ضمنها «لاحظ أن أبا معشر يسمّي الضِيَعَ، أي مواطن الإقامة، بِـ «القِلَلْ» (الدارات) التي يسكنها كبراء العرب.. أيْ مضارب الخيام، لأن كبراء العرب يقيمون دائماً في خيام، لا في مُدُن». والمعلّق نفسه يترجم «المدن والقاعات» بلفظة «القصور»، وهي المشتقة من «القَصر» أي الحصن (Castle)(٨٢).

ومرفَقاً بالجداول الفلكية في مخطوطتين من القرن السادس الهجري/ الثاني عشر الميلادي نجد لائحةً ثنائية اللغة، العربية واللاتينية، لقراءة الحظ، تشير إلى ما يجب أن يأتيه شخصٌ ما (غير المستطلع) من أفعال وممارسات قبل اعتماده على علامات البروج التي يقع فيها كل نجم(٨٣). وهي جميعاً أنشطة تبعث على السرور. والمفروض أن تستدعي إلى الذهن وسائلَ الترفيه التي كان يمارسها المترَفون من أهل الأندلس - مثل العزف، والاستماع إلى الآلات الموسيقية (بما فيها الرباب، والشُّوْم، والبُوق، وأنواع الطبول المختلفة، والغناء). ومن ذلك ركوب الخيل في الرياض الجميلة، والمَقِيلُ في ظل الأشجار، وشراء المنازل والمَضافات أو تشييدها، وتزيين غرف استقبال الضيوف

---

(٨١) انظر: P. Sj. van Koningsveld, «La Apología de al-Kindī en la España del siglo XII: Huellas toledanas de un "animal disputax",» paper presented at: *Estudios sobre Alfonso VI y la Reconquista de Toledo: Actas del II Congreso Internacional de Estudios Mozárabes (Toledo, 20-26 Mayo 1985)*, Serie Historica; 4-5 (Toledo: Instituto de Estudios Visigotico-Mozárabes, 1987-[1990]), vol. 3, pp. 107-129.

(٨٢) Richard Joseph Lemay, *Abū Ma'shar and Latin Aristotelianism in the Twelfth Century: The Recovery of Aristotle's Natural Philosophy through Arabic Astrology*, American University of Beirut, Publication of the Faculty of Arts and Sciences, Oriental Series; no. 38 (Beirut: American University of Beirut, 1962), p. 14.

(٨٣) Paul Kunitzsch, «Eine bilingue arabisch-lateinische Lostafel,» *Revue d'histoire des textes*, vol. 6 (1976), and Charles Burnett, «A Note on Two Astrological Fortune-Telling Tables,» *Revue d'histoire des textes*, vol. 18 (1988), pp. 257-262.

في المنزل، وشراء «البوابيج» (نعالٌ تلبس داخل المنزل)، وشمُّ الورود والزنابق. ودخول الحمّام، وارتداء الثياب الزاهية المتعددة الالوان، أو الحراير، أو المطرّزات، أو الثياب المردّنة - ذات الردنين الطويلين. وكذلك صيدُ البط أو الأرانب، والقَنْصُ بالبازي، ومداعبة الجواري، وتعاطي الشراب على ضفاف النهر، (إما شُرب عصير الكرمة - الخمر - أو نقيع التمر - النبيذ -). وأخيراً يأتي تناولُ جميع صُنوف الأطعمة اللذيذة، ومن جُملة هذه لحمُ الحَمَل، وفراخُ الدجاج، وزغاليل الحمام، والحَجَل، وطيور السُمّن، والرطَب، وفَطيرةٌ من السميد، وكعكة (الحلوى) والزلابية، والأرضي الشوكي، وبقل الشُّبْث (الرشاد)، والطفّاية (وتُرجمت إلى اللاتينية بأنها لحمةٌ تطبخ مع الكزبرة)، والفطر[٨٤].

ويُشير بعض الكتب في التنجيم إلى أفضل وقت لتعلُّم عزف القيثارة (يعني آلة العود). ودقّ الطبل (ويعني الطنبور)، والنفخ في البوق[٨٥]؛ ويقدّم المشورةَ حول تمهيد أرضيّات قنوات الريّ، بما في ذلك ذِكر أوصاف الشادوف تُرجمت في اللاتينية بلفظة «Stork»، و(اللّقلاق)، والسانية (مغرفة الماء)، والناعورة (أو عجلة الماء).

وعند مباشرة تمهيد الأرضية للقناة (فلْيكُن القمر في موقع جيد... [وإذا تم كل ذلك على أكمل وجه] تمّ تحاشي ظهور الموانع عند الحفر، وضمانُ غزارة دفْق الماء، وتجنّبُ مرارته... وفي صناعة بعض الآلات التي اعتادت بعض الشعوب استعمالها لسحب المياه الجوفية، والتي بسبب من مظهرها يسمّونها في العامية «اللقلق» يقول: اجعل العمودين الصاعد والهابط مكينين ثابتين. وفي حال صنع العجلات، التي كان العرب يسمونها «الصناعة» أو «النورية» فإن الطريقة الموصوفة أعلاه في حفر الآبار يجب أن تُتّبع. وكلتا الآلَتينِ مفيدة في استنباط المياه لسقي البساتين والحقول[٨٦]..

وأوثقُ علاقةً من ذلك بإسبانيا الإسلامية هي المخطوطات في الكهانة (استطلاع الغيب) عن طريق أكتاف الغنم[٨٧]، إذ يبدو أن هذه مخطوطات تمّ تجويدها وتعميق

---

(٨٤) الفعاليات والأنشطة ترد في صورة كلمات مفردة أو عبارات مقتضبة جاءت على صورة «المصدَر» في العربية و«الفعل غير التام» في اللاتينية. مثل «to eat a cake»، و«to hear a drum»، و«marriage»... الخ. ومثل هذه يمكن العثور عليها في كتاب «الطبخ عند الأندلسيين» الذي نشره: Ambrosio Huici Miranda, ed., *La Cocina hispano-magrebi en la época almohade según un manuscrito anónimo* (Madrid, 1965).

(٨٥) Charles Burnett, «Teoria e pratica musicali arabe in Sicilia e nell'Italia meridionale in età normanna e sveva,» *Nuove Effemeridi* (Palermo), vol. 11 (1990), p. 86.

(٨٦) Oxford, Bodleian Library, MS Bodley, 430, fol. 75^{vb}.

(٨٧) Burnett, «Arabic Divination and Celtic Lore: Some Aspects of the Theory and Practice of Scapulimancy in Western Europe».

مضمونها على الأرض الإسبانية. ففي المخطوطات العربية والأخرى اللاتينية، في الموضوع، هناك إشارات إلى قرطبة، وسرقسطة، وإلى عواصم ممالك الطوائف، الأخرى في الأندلس. وفي احدى المخطوطات العربية يَرِد ذكر الفريقَين العربيّين في إسبانيا ـ آل فِهر وآل مروان. وفي مخطوطة عربية ثانية، وأخرى لاتينية يَرد اسم قبيلتي البربر ـ البُتْر والبَرانِس. وتورد المخطوطة تفصيلاتٍ حميمةً للحياة العائلية في الأندلس، حتى انها تبيّن ما إذا كان الزوج يسيطر على الزوجة أو العكس، ذاكرةً عدد الخدم في البيت وما إذا كانوا من السُّود، أو العرب، أو الشراكسة؛ وما إذا كان شعرهم سَبْطاً أم مجعّداً.

وعلى كل حال، فإن الأوروبيين الذين يتقنون اللاتينية لم يقرأوا هذه المخطوطات من أجل أن يتعرفوا أكثر على إسبانيا الإسلامية. لقد كانوا مهتمين بالمخطوطات لأغراض عملية، أو إحرازِ تقدُّم في علوم الرياضيات أو الفلسفة. ولم يكن العرب مجردَ قنواتٍ انسابت فيها علوم الإغريق وثقافتهم، كلا، بل الثابتُ الذي يُقِرُّ به الجميع أن أولئك المترجمين (الإسبان) كانوا ينقّبون في مؤلفات الإغريق القدماء، ويتذمرون من وقتٍ لآخر، حين لا يَقَعون إلا على مجرد ترجمة عربيّة لا أكثر، لمصنَّف اغريقي[٨٨]. فجيرار الكريموني، وروبرت القيطوني، وهرمان الكارنثي ـ كانوا جميعاً ينشُدون كتاب **المجسطي** لبطلميوس، في حين كان قسطنطين الافريقي راغباً في أن يكتب تمهيداً لكتابَيْ جالينوس وابُقراط الأصيلَين. لكنه كان من المعترَف به (لدى المترجمين عامة) أن الدارسين الذين كتبوا بالعربية طوّروا مخطوطاتِ الأقدمين وزادوا عليها، ويسّروا الوصول إليها. ولربما كان فهمُ كتاب **المجسطي** هو الهدف الذي سعى إليه كل فلكيّ طَموح، إلا أن الدارسين في العصور الوسطى، بما في ذلك دانتي، وجدوا أنه من الأسهل عليهم استخدام كتاب **المبادئ في الفلك** للفرغاني[٨٩]. في تلك الأيام كان مصنَّف بطلميوس **الكتب الأربعة** يُعتبر المصدرَ النّبع لدراسة علم الفلك؛ ومع هذا فإن مؤلفات أبي معشر والقابسي كانت أكثرَ تداولاً في النُّسخ وأشملَ انتشاراً بين الحافِظين[٩٠]. ولقد وفّرت كفاية ابن سينا الموسومةُ بـ **الشفاء**

---

(٨٨) حدث هذا في قضية أوجين (Eugene) من أهل باليرمو (القرن السادس الهجري/الثاني عشر الميلادي) الذي أجبر على أن يستخدم النسخة العربية من كتاب بطلميوس **البصريات**. انظر: Alverny, «Translations and Translators».

ولم يتم العثور على النسخة الإغريقية من الكتاب.

(٨٩) كانت النسخة التي استخدمها دانتي هي للفرغاني ونشرها كامباني: Al-Farghānī, *(Alfragano (al-Fargānī), Il «Libro dell' aggregazione delle stelle»*, publicato con introduzione e note da Romeo Campani, Collezione di Opuscoli Danteschi inediti o rari; 87-90 (Città di Castello: S. Lapi, 1910).

(٩٠) هذا هو الحال، على سبيل المثال، في نقل الفلسفة على نطاق واسع The *Liber Introductorius* of Michael Scott.

منهاجاً كاملاً لدراسة الفلسفة. ولربَّما تمّ لها ذلك لأن الكاتبَ يعطي إجاباتٍ واضحة وقاطعةً أكثر مما يترك القضايا (التي يبحثها) معلّقة في الهواء. لهذا كان التعامل معه أسهلَ من التعاطي مع عدة كتب في فلسفة أرسطو، ومن ثم شاع استخدام كتاب ابن سينا والرجوعُ إليه. أما ابنُ رشد، من ناحية أخرى، ورغم قيوده الثلاثة في تعليقه على كل واحدٍ من مؤلفات أرسطو ـ فقد وفّر طريقة متكاملةً مباشرة لدراسة مفصّلة لأرسطو، وأنموذجاً يحتذيه من تصدَّوا لشرح أرسطو باللاتينية من منتصف القرن السابع الهجري/الثالث عشر الميلادي، فصاعداً[٩١]. وكعلامة على نجاحه (ابن رشد) نجد أن عدد شروحاته التي لا تزال باقيةً في اللاتينية أكبر مما هي في اللغة العربية، الأصلية[٩٢].

ويبدو أن العرب في العصور الوسطى كانت لديهم نزعة خاصة وشغف بالرياضيات، لكن الترجمات اللاتينية في هذا المجال لا تقدم لنا إلا انعكاساً خافِتَ النور عن أعمال رياضيين كبار مثل المؤتَمَن بن هود، وعمر الخيّام[٩٣]. وعلى كل حال، فإنّ الترجماتِ هي التي قدّمت الأرقامَ العربية إلى نظام العدّ في الغرب، كما قدّمت علمَ الجبر، وعلم المثلثات، وعلم الهندسة المتقدّم. وفوق كل ما سبق، فقد سيطرت المؤلّفاتُ العربية في حقل الطب طوال القرون الوسطى. ولا يحتاج المرء إلى أكثر من أن يتذكر بعض الأسماء التي غدت معروفةً بصِيَغها اللاتينية في هذا المجال، مثل «ابن سينا» (وهو صاحب كتاب **القانون في الطب**) والرازي، وموسى وإسحاق (ابن حنين)، وأبي القاسم[٩٤] (الزهراوي).

---

(٩١) انظر: D. A. Callus, «Introduction of Aristotelian Learning to Oxford,» *Proceedings of the British Academy*, vol. 29 (1943),

الذي يظهر كيف تأثر المعلقون اللاتينيون بميثودولوجيا ابن سينا وابن رشد. انظر أيضاً: John Marenbon, *Later Medieval Philosophy (1150-1350): An Introduction* (London; New York: Routledge and Kegan Paul, 1987), pp. 50-62.

(٩٢) Rosemann, «Averroes: A Catalogue of Editions and Scholarly Writings from 1821 Onwards».

واستمرت شعبية ابن رشد حتى عصر النهضة عندما ترجم المزيد من كتبه إلى اللاتينية: C. B. Schmitt, «Renaissance Averroism Studied through the Venetian Editions of Aristotle-Averroes,» in: *Convegno internazionale, L'Averroismo in Italia* (Rome, 1979), pp. 121-142.

(٩٣) Heinrich Suter, *Die Mathematiker und Astronomen der Araber und Ihre Werke*, Abhandlungen zur Geschichte der Mathematischen Wissenschaften mit Einschluss ihrer Awendungen; 10.hft (Leipzig: B. G. Teubner, 1900).

(٩٤) هؤلاء هم ابن سينا، الرازي، ابن ماسويه، اسحق الاسرائيلي وأبو القاسم. انظر: Danielle Jacquart et Françoise Micheau, *La Médecine arabe et l'occident médiéval*, collection Islam et occident; v. 7 (Paris: Maisonneuve et Larose, 1990).

ولنذكر أن معظم هذه الترجمات قد تمّت أصلاً في اسبانيا[٩٥]. بل لقد كُتب الكثير منها في إسبانيا كتبه مسلمون إسبان (وإلى حدٍّ أدنى، يهود أو نصارى) عاشوا هناك. وقد سبق أن ذكرنا مسلمة المجريطي، والبطروجي، وابنَ باجة، وقد عُرفت آراء الأخير بالذات من تعليقات ابن رشد. لكنّ هناك آخرين مثل عَريب بن سعيد الذي أسهم في العمل على **تقويم قرطبة**، وإبراهيم بارحِيّا (ت حوالى ٥٣١هـ/ ١١٣٦م) الذي صنّف كتاباً في علم المثلثات ترجمهُ أفلاطون التيڤولي، وجعل عنوانه **كتاب المساحات**[٩٦]، ومثل عالم الرياضيات والفلك في القرن الخامس الهجري/ الحادي عشر الميلادي، ابن مُعاذ الجيّاني (من جيّان) الذي تُرجمت أعماله عن «انعكاس الضوء في الجو»، **وجداول جيّان الفلكية**، على يد جيرار الكريموني[٩٧]، والزّرقالي الذي اشتغل على جداوله الفلكية في طليطلة حوالى سنة ٤٦٢هـ/ ١٠٧٠م وظلّت هي الجداول الفلكية النموذجية في الغرب بعد ترجمتها إلى اللاتينية، بين أواخر القرن الثاني عشر وأوائل القرن الرابع عشر الميلاديين[٩٨].

ولا ننسى أنّ مخطوطاتٍ عربيةً كانت تصل أيضاً إلى الأندلس من أقصى أرجاء العالم الإسلامي، وهذا في حدّ ذاته، يشهد لصالح ألمعيةِ الأوساط الأكاديمية في اسبانيا الإسلامية. وليس غريباً أن نجد أن أدلار أف باث قد اعتبر «العلم العربي» مرادفاً نِدّاً «للفكر العقلاني»[٩٩]. ولا شك في أن ما كتبه هوغو الشنتالي عن موضوعه ما أكثرَ ما وجد صداه على ألسنةِ كثير من زملائه الّلاتين حول موضوعاتٍ أخرى: فقد قال «إنه يليق بنا أن نقلّد العرب، لأنهم، إذا جاز القول، كانوا أساتذتنا، والطليعةَ هي السبّاقة في هذا الفن»[١٠٠].

---

(٩٥) José Augusto Sánchez Pérez, *Biografías de Matemáticos Arabes que florecieron en España* (Madrid: Impr. de E. Maestre, 1921).

(٩٦) José María Millás y Vallicrosa, *Estudios sobre historia de la ciencia española* (Barcelona, 1949), pp. 219-226.

(٩٧) A. I. Sabra, «The Authorship of the *Liber de crepusculis,* and Eleventh-Century Work on Atmospheric Refraction,» *Isis,* vol. 58 (1967), pp. 77-85 and 560.

(٩٨) José María Millás y Vallicrosa, *Estudios sobre Azarquiel* (Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Instituto «Miguel Asín», Escuelas de Estudios Arabes de Madrid y Granada, 1943-1950).

(٩٩) Adelardus of Bath, *Die Quaestiones naturales,* p. 11, lines 23-24.

(١٠٠) Charles Burnett, «A Group of Arabic-Latin Translators Working in Northern Spain in the Mid-twelfth Century,» *Journal of the Royal Asiatic Society* (1977), p. 90.

المراجع

١ ـ العربية

إخوان الصفاء. رسائل إخوان الصفاء وخلاّن الوفاء. بيروت: دار بيروت؛ دار صادر، ١٩٥٧. ٤ ج.

٢ ـ الأجنبية

Books

Adelardus of Bath. *Die Quaestiones naturales*. Herausgegeben und untersucht von dr. med. et phil. Martin Müller. Münster: Aschendorff, 1934. (Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters; bd. xxxi, hft. 2)

Alverny, Marie-Thérèse. «Avendauth?» in: *Homenaje a Millás-Vallicrosa*. Barcelona: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1954-1956. 2 vols.

——. «Translations and Translators.» in: R. L. Benson and G. Constable (eds.). *Renaissance and Renewal in the Twelfth Century*. Oxford: Clarendon Press, 1982.

'Arīb Ibn Sa'īd al-Kātib al-Qurṭubī. *Le Calendrier de Cordoue*. Publié par R. Dozy. Nouvelle édition accompagnée d'une traduction française annotée par Charles Pellat. Leyde: E. J. Brill, 1961. (Medieval Iberian Peninsula, Texts and Studies; v. 1)

Bergmann, Werner. *Innovationen im Quadrivium des 10. und 11. Jahrhunderts: Studien zur Einfuhrung von Astrolab und Abakus im Lateinischen Mittelalter*. Stuttgart: F. Steiner Verlag Wiesbaden, 1985. (Sudhoffs Archiv. Beihefte; Heft 26)

Bossong, Georg. *Probleme der Übersetzung Wissenschaftlicher Werke aus dem Arabischen in das Altspanische zur Zeit Alfons des Wiesen*. Tübingen:

Niemeyer, 1979. (Beihefte zur Zeitschrift fur Romanische Philologie; 169. Heft.)

Bubnov, N. *Gerberti Opera Methematica*. Berlin, 1899; Reprinted, Hildesheim, 1963.

Burnett, Charles. «Arabic, Greek and Latin Works on Astrological Magic Attributed to Aristotle.» in: Jill Kraye, W. F. Ryan and C. B. Schmitt (eds.). *Pseudo-Aristotle in the Middle Ages*. London, 1986.

——. *De Essentiis / Hermann of Carinthia: A Critical Edition with Translation and Commentary*. Leiden: E. J. Brill, 1982. (Studien und Texte zur Geistesgeschichte des Mittelalters; Bd. 15)

——. «Hermann of Carinthia.» in: Peter Dronke (ed.). *A History of Twelfth-Century Western Philosophy*. Cambridge [England]; New York: Cambridge University Press, 1988.

——. «Literal Translation and Intelligent Adaptation amongst the Arabic-Latin Translators of the First Half of the Twelfth Century.» in: Biancamaria Scarcia Amoretti (ed.). *La Diffusione delle scienze islamiche nel Medio Evo Europeo*. Rome: Accademia nazionale dei Lincei, 1987. (Accademia nazionale dei Lincei, Fondazione Leone Caetani (Series))

——. «Some Comments on the Translating of Works from Arabic into Latin in the Mid-twelfth Century.» in: A. Zimmermann (ed.). *Orientalische Kultur und Europäisches Mittelalter*. Berlin, 1985. (Miscellanea Mediaevalia; 17)

—— (ed.). *Adelard of Bath: An English Scientist and Arabist of the Early Twelfth Century*. London, 1987. (Warburg Institute Surveys and Texts; 14)

Burns, Robert Ignatius (ed.). *Emperor of Culture: Alfonso X the Learned of Castile and His Thirteenth-Century Renaissance*. Philadelphia, PA: University of Pennsylvania Press, ©1990. (Middle Ages Series)

——. *The Worlds of Alfonso the Learned and James the Conqueror: Intellect and Force in the Middle Ages*. Princeton, NJ: Princeton University Press, ©1985.

Busard, H. L. L. and M. Folkerts (eds.). *The Latin Translation of Euclid's Elements Known as Version II*. (In Press).

Carmody, Francis James. *Arabic Astronomical and Astrological Sciences in Latin Translation: A Critical Bibliography*. Berkeley, CA: University of California Press, 1956.

Charmasson, Thérèse. *Recherches sur une technique divinatoire: La Géomancie dans l'occident médiéval*. Genève: Droz; Paris: H. Champion, 1980.

Comes, Merce, Roser Puig and Julio Samsó (eds.). *De Astronomia Alphonsi Regis*. Barcelona: Universidad de Barcelona, Instituto «Millás Vallicrosa» de Historia de la Ciencia Arabe, 1987.

Daniel, Norman. *The Arabs and Medieval Europe*. Beirut: Librairie du Liban; London: Longman, 1975. (Arab Background Series)

Denifle, Heinrich (ed.). *Chartularium Universitatis Parisiensis*. Parisiis: Ex Typis Fratrum Delalain, 1889-.

Dominicus Gundissalinus. *De Divisione Philosophiae*. Edited by L. Baur. Münster: Aschendorff, 1903. (Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters; bd. iv, hfts. 2-3)

Encyclopaedia Judaica. Jerusalem: Encyclopaedia Judaica; New York: Macmillan, [c1971-1972]. 16 vols.

Al-Farghānī. *Alfragono (al-Farġānī), Il «Libro dell' aggregazione delle stelle»*. Publicato con introduzione e note da Romeo Campani. Città di Castello: S. Lapi, 1910. (Collezione di Opuscoli Danteschi inediti o rari; 87-90)

Gillispie, Charles C. (ed.). *Dictionary of Scientific Biography*. New York: Scribner, 1970-1990. 18 vols.

Grant, Edward (ed.). *A Source Book in Medieval Science*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1974. (Source Books in the History of the Sciences)

Haskins, Charles Homer. *Studies in the History of Mediaeval Science*. Cambridge, MA: Cambridge University Press, 1924; 2nd ed. Cambridge, MA: Cambridge University Press, 1927.

Hernández, Francisco Javier. *Los cartularios de Toledo: Catálogo documental*. Prólogo de Ramón González. Madrid: Fundación Ramón Areces, 1985.

Hugo of Santalla. *Liber Aristotilis*. Edited by Charles Burnett and David Pingree. (In Preparation).

Huici Miranda, Ambrosio (ed.). *La Cocina hispano-magrebi en la época almohade según un manuscrito anónimo*. Madrid, 1965.

Ibn 'Abdūn, Muḥammad Ibn Aḥmad al-Tujībī. *Sevilla a comienzos del siglo XII; el tratado de Ibn 'Abdūn*. Edited and translated by Emilio García Gómez and Evariste Lévi-Provençal. Madrid: Moneda y Credito, 1948.

Ibn al-Muthannā, Aḥmad. *Ibn al-Muthannā's Commentary on the Astronomical Tables of al-Khwārizmī*. Two Hebrew versions, edited and translated, with an astronomical commentary by Bernard R. Goldstein. New Haven, CT: Yale University Press, 1967. (Yale Studies in the History of Science and Medicine; 2)

Jacquart, Danielle. «Le Sens donné par Constantin l'Africain au Pantegni: Les

Prologues latin et arabe.» in: Charles Burnett and Danielle Jacquart (eds.). *Constantine the African and 'Alī Ibn al-'Abbās al-Majūsī: The Pantegni and Related Texts.* Leiden; New York: E. J. Brill, 1994.

—— et Françoise Micheau. *La Médecine arabe et l'occident médiéval.* Paris: Maisonneuve et Larose, 1990. (Collection Islam et occident; v. 7)

Jiménez de Rada, Rodrigo. *Historia de Rebus Hispanie* [= *Historia Gothica*]. Edited by J. F. Valverde. Turnhout, 1987. (Corpus Christianorum continuatio mediaevalis; 72)

John of Salisbury. *The Metalogicon.* Edited by C. C. J. Webb. Oxford, 1929.

Jolivet, Jean. «The Arabic Inheritance.» in: Peter Dronke (ed.). *A History of Twelfth - Century Western Philosophy.* Cambridge [England]; New York: Cambridge University Press, 1988.

Al-Khuwārizmī, Muḥammad Ibn Mūsā. *Le Calcul indien (algorismus), histoire des textes, édition critique, traduction et commentaire des plus anciennes versions latines remaniées du XII^e siècle.* Edité par André Allard. Paris; Namur, 1991.

Al-Kindī, Ja'qūb ben Isḥāq. *Die Philosophischen Abhandlungen des Ja'qūb ben Isḥāq al-Kindī.* Münster: Aschendorff, 1897. (Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters; bd. ii, hft. 5)

Koningsveld, P. Sj. van. *The Latin-Arabic Glossary of the Leiden University Library: A Contribution to the Study of Mozarabic Manuscripts and Literature.* Leiden: New Rhine, 1977. (Asfar; d. 1)

Labarta, Ana and Carmen Barceló. *Números y cifras en los documentos arábigohispanos.* Córdoba: Area de Estudios Arabes e Islámicos, Catedra de Lengua y Literatura Arabes, Universidad de Córdoba, 1988.

Lemay, Richard Joseph. *Abū Ma'shar and Latin Aristotelianism in the Twelfth Century: The Recovery of Aristotle's Natural Philosophy through Arabic Astrology.* Beirut: American University of Beirut, 1962. (American Univeristy of Beirut, Publication of the Faculty of Arts and Sciences, Oriental Series; no. 38)

——. «Arabic Numerals.» in: Joseph Reese Strayer (ed.). *Dictionary of the Middle Ages.* New York: Scribner, ©1982-©1989. 13 vols.

Lévi-Provençal, Evariste. Revision of: Reinhart Pieter Anne Dozy. *Histoire des musulmans d'Espagne jusqu'à la conquête de l'Andalousie par les almoravides (711-1110).* 2ème éd. Leyde: E. J. Brill, 1932. 3 vols.

Lindberg, David C. «The Transmission of Greek and Arabic Learning to the West.» in: David C. Lindberg (ed.). *Science in the Middle Ages.* Chicago, IL: University of Chicago Press, 1978.

Marenbon, John. *Later Medieval Philosophy (1150-1350): An Introduction.* London; New York: Routledge and Kegan Paul, 1987.

Menocal, María Rosa. *The Arabic Role in Medieval Literary History: A Forgotten Heritage.* Philadelphia, PA: University of Pennsylvania Press, 1987.

Millás y Vallicrosa, José María. *Assaig d'història de les idees físiques i matemàtiques a la Catalunya medieval.* Barcelona: Institució Patxot, 1931-. ([Barcelona], Estudis universitaris catalans, série monogràfica; I)

——. *Estudios sobre Azarquiel.* Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Instituto «Miguel Asín», Escuelas de Estudios Arabes de Madrid y Granada, 1943-1950.

——. *Estudios sobre historia de la ciencia española.* Barcelona, 1949.

Murray, Alexander. *Reason and Society in the Middle Ages.* Oxford: Clarendon Press; New York: Oxford University Press, 1978.

Pasca, M. (ed.). *La Scuola medica Salernitana.* Naples, 1988.

Pingree, David. «The Diffusion of Arabic Magical Texts in Western Europe.» in: Biancamaria Scarcia Amoretti (ed.). *La Diffusione delle scienze islamiche nel Medio Evo Europeo.* Rome: Accademia nazionale dei Lincei, 1987. (Accademia nazionale dei Lincei, Fondazione Leone Caetani (Series))

Pseudo-Apollonios von Tyana. *Buch über des Geheimnis der Schöpfung und die Darstellung der Natur.* Edited by Ursula Weisser. Berlin; New York: W. de Gruyter, 1980. (Ars medica. III. Abteilung, Arabische Medizin; Bd. 2)

Riet, Simone van (ed.). *Liber Quartus Naturalium: De actionibus et passionibus qualitatum primarum.* Introduction doctrinale par G. Verbeke. Louvain-la-Neuve: E. Peeters; Leiden: E. J. Brill, 1989. (Avicenna, 980-1037. Works. Latin. 1968; v. 7)

Riquer, Martín de. *História de la literatura Catalana.* Barcelona: Ediciones Ariel, [1964-].

Sabra, A. I. «The Andalusian Revolt against Ptolemaic Astronomy: Averroes and al-Biṭrūjī.» in: Everett Mendelsohn (ed.). *Transformation and Tradition in the Sciences: Essays in Honor of I. Bernard Cohen.* Cambridge [Cambridgeshire]; New York: Cambridge University Press, 1984.

Sánchez Pérez, José Augusto. *Biografías de Matemáticos Arabes que florecieron en España.* Madrid: Impr. de E. Maestre, 1921.

Stern, Samuel Miklos. *Hispano-Arabic Strophic Poetry.* Selected and edited by Leonard Patrick Harvey. Oxford: Clarendon Press, 1974.

Suter, Heinrich. *Die Astronomischen Tafeln des Muḥammed Ibn Mūsā al-Khwārizmī in der Bearbeitung des Maslama Ibn Aḥmed al-Madjrīṭī und der latein.* Üebersetzung des Athelhard von Bath auf grun der vorarbeiten von A. Björnbo und R. Besthorn in Kopenhagen... hrsg und Kommentiert von H. Suter. Kobenhavn: A. F. Host and Son, 1914.

——. *Die Mathematiker und Astronomen der Araber und Ihre Werke.* Leipzig: B. G. Teubner, 1900. (Abhandlungen zur Geschichte der Mathematischen Wissenschaften mit Einschluss ihrer Awendungen; 10. hft.)

Thierry of Chartres. *The Latin Rhetorical Commentaries by Thierry of Chartres.* Edited by Karin Margareta Fredborg. Toronto, Ont, Canada: Pontifical Institute of Mediaeval Studies, ©1988. (Studies and Texts; 84)

Thorndike, Lynn. *History of Magic and Experimental Science.* New York: Macmillan, 1923-1958. 8 vols.

——. *Michael Scot.* [London]: Nelson, [1965].

—— and Pearl Kibre (eds.). *A Catalogue of Incipits of Mediaeval Scientific Writings in Latin.* Revised and augmented ed. London: Mediaeval Academy of America, 1963. (Mediaeval Academy of America, Publication no. 29)

Vernet Gines, Juan. *La Cultura hispanoárabe en Oriente y Occidente.* Barcelona: Ariel, ©1978. (Ariel historia; 14)

Wright, Roger. *Late Latin and Early Romance in Spain and Carolingian France.* Liverpool: F. Cairns, 1982.

Periodicals

Alonso Alonso, M. «Bibliotecas medievales de los Arzobispos de Toledo.» *Razón y Fé:* vol. 41, 1941.

Alverny, Marie - Thérèse d'. «Deux traductions latines du Coran au Moyen Age.» *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Age:* vol. 16, 1947.

—— et G. Vajda. «Marc de Tolède, traducteur d'Ibn Tūmart.» *Al-Andalus:* vol. 16, 1951 and vol. 17, 1952.

Burnett, Charles. «Arabic Divination and Celtic Lore: Some Aspects of the Theory and Practice of Scapulimancy in Western Europe.» *Cambridge Medieval Celtic Studies:* vol. 6, 1983.

——. «Arabic into Latin in Twelfth-Century Spain: The Works of Hermann of Carinthia.» *Mittellateinisches Jahrbuch:* vol. 13, 1978.

——. «The Eadwine Psalter and the Western Tradition of the Onomancy in Pseudo-Aristotle's *Secret of Secrets.*» *Archives d'histoire doctrinale et*

littéraire du Moyen Age: vol. 55, 1988.

——. «A Group of Arabic-Latin Translators Working in Northern Spain in the Mid-twelfth Century.» *Journal of the Royal Asiatic Society:* 1977.

——. «Hermann of Carinthia and the *Kitāb al-Isṭamāṭīs*: Further Evidence for the Transmission of Hermetic Magic.» *Journal of the Warburg and Cortauld Institutes*: vol. 44, 1981.

——. «A Note on Two Astrological Fortune-Telling Tables.» *Revue d'histoire des textes*: vol. 18, 1988.

——. «Teoria e pratica musicali arabe in Sicilia e nell'Italia meridionale in età normanna e sveva.» *Nuove Effemeridi* (Palermo): vol. 11, 1990.

Callus, D. A. «Introduction of Aristotelian Learning to Oxford.» *Proceedings of the British Academy:* vol. 29, 1943.

Destombes, Marcel. «Un astrolabe carolingien et l'origine de nos chiffres arabes.» *Archives internationales d'histoire des sciences:* vols. 58-59, 1962.

Gauthier, R. «Notes sur les débuts (1215-1240) du premier Averroïsme.» *Revue des sciences philosophiques et théologiques*: vol. 66, 1982.

Gautier Dalché, P. «*Epistola fratrum sinceorum in cosmographia:* Une traduction latine inédite de la quatrième risāla des I<u>kh</u>wān al-Ṣafā.» *Revue d'histoire des textes*: vol. 18, 1988.

Hogendijk, J. P. «Discovery of an 11th - Century Geometrical Compilation: The *Istikmāl* of Yūsuf al-Mu'taman Ibn Hūd, King of Saragossa.» *Historia Mathematica:* vol. 13, 1986.

Jeauneau, E. «Note sur l'école de Chartres.» *Studii Medievali*: 3rd series, vol. 5, 1964.

Klein-Franke, F. «The Geomancy of Aḥmad b. 'Alī Zunbul: A Study of the Arabic Corpus Hermeticum.» *Ambix*: vol. 20, 1973.

Kunitzsch, Paul. «Eine bilingue arabisch-lateinische Lostafel.» *Revue d'histoire des textes:* vol. 6, 1976.

Morley, Daniel von. «Philosophia.» Edited by G. Maurach. *Mittellateinisches Jahrbuch*: vol. 14, 1979.

Rosemann, P. W. «Averroes: A Catalogue of Editions and Scholarly Writings from 1821 Onwards.» *Bulletin de philosophie médiévale:* vol. 30, 1988.

Sabra, A. I. «The Authorship of the *Liber de crepusculis*, and Eleventh-Century Work on Atmospheric Refraction.» *Isis*: vol. 58, 1967.

Samsó, Julio. «The Early Development of Astrology in al-Andalus.» *Journal for the History of Arabic Science:* vol. 3, no. 2, Fall 1979.

Thomann, J. «The Name Picatrix: Transcription or Translation?» *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes:* vol. 53, 1990.

Tummers, P. M. J. E. «Some Notes on the Geometry Chapter of Dominicus Gundissalinus.» *Archives internationales d'histoire des sciences:* vol. 34, 1984.

Van de Vyver, A. «Les Plus anciennes traductions latines médiévales (X^{e} - XI^{e} siècles) de traités d'astronomie et d'astrologie.» *Osiris:* vol. 1, 1936.

Veccia Vaglieri, L. and G. Celentano. «Trois epîtres d'al-Kindī.» *Instituto Orientale de Napoli. Annali* (Naples): vol. 34, 1974.

Wickersheimer, E. «Figures médico-astrologiques des neuvième, dixième et onzième siècles.» *Janus:* vol. 19, 1914.

Conferences

Alverny, Marie-Thérèse d'. «Les Traductions à deux interprètes: D'Arabe en langue vernaculaire et de langue vernaculaire en latin.» Papier présenté à: *Traductions et traducteurs au Moyen Age: Colloque internationale du CNRS.* Edité par G. Contamine. Paris: [CNRS], 1989.

Koningsveld, P. Sj. van. «La Apología de al-Kindī en la España del siglo XII: Huellas toledanas de un "animal disputax".» Paper presented at: *Estudios sobre Alfonso VI y la Reconquista de Toledo: Actas del II Congreso Internacional de Estudios Mozárabes (Toledo, 20-26 Mayo 1985).* Toledo: Instituto de Estudios Visigotico-Mozárabes, 1987- [1990]. (Serie Historica; 4-5)

إسهامات حضارية للعالم الإسلامي في أوروبا عبر الأندلس(*)

مارغريتا لوبيز غوميز

على الرغم من أن العالم النصراني عدَّ الإسلام في البدء تعبيراً لمذهب من المذاهب الهرطقية للنصرانية، إلا أن التحقق من سرعة التوسع الإسلامي وحجمه، وإدراك الخطر السياسي والديني الذي قد يعنيه هذا التوسع بالنسبة إلى مصالح الغرب، دفعا العلاقة بين العالمين إلى التباعد شيئاً فشيئاً وإلى تبلورها في وضع جليّ من التضاد والندية.

غدت صورة الإسلام والعالم الإسلامي في نظر نصارى الغرب منذ القرنين الثامن والتاسع الميلاديين صورة عدوّ تجب محاربته، فالضرورة اقتضت الحفاظ على تماسك الغرب ووحدته عبر تصورات ذهنية ذات شحنة عقائدية كبيرة، عقب سقوط الإمبراطورية الرومانية في الغرب.

وكمن وراء ذلك كله واقع آخر ينبغي أخذه في الاعتبار هو واقع استمرار وجود العلاقات التجارية والدبلوماسية مع العالم الإسلامي (في المشرق والمغرب، أي بلاد الأندلس)؛ تلك العلاقات التي ظلت قائمة على الرغم من العداوات، بحيث تقارب العالَمان المتضادّان عبر العلاقات التجارية، ذات الأهمية الدائمة.

تحت حكم بني أمية الهاربين من دمشق نهضت في الأندلس، حيث وصل العرب والبربر سنة ٩٢هـ/ ٧١١م، امبراطورية سياسية وحضارية حقيقية، أسّسها عبد الرحمن الأول، الملقب بالداخل، أو صقر قريش.

(*) يوجز المقال محاضرة بالعنوان ذاته، ألقتها المؤلفة في باريس، ضمن إطار حوار «إسهامات الحضارة الإسلامية في الحضارة الأوروبية» المنظم من قبل المجلس الأوروبي والمؤسسة الغربية للثقافة الإسلامية.

أعطى الإسلام، الذي كان قد خلق توافقاً واندماجاً بين حضارتين متضادتين باستناده على فكره الكوني وصفة التسامح لمفهومه الديني، وباعتماده على قدرته الهائلة في التمثل والإبداع وميله المتميّز إلى التجريب والاختبار، ثماراً عظيمة في بلاد الأندلس التي شهدت أهم اندماج عرقي وحضاري بين الشرق والغرب. وكانت قرطبة في القرن الرابع الهجري/العاشر الميلادي، أيام خلافتي عبد الرحمن الثالث والحكم الثاني عاصمة الإسلام السياسية الأكثر سطوعاً في ذلك الوقت، والأكثر تحضراً في أوروبا، كما يشير المؤرخ المشهور رامون مننديث بيدال.

وشيئاً فشيئاً تحقق، من بلاد الأندلس، تواصل حضاري بين العالمين المتصارعين، وكانت تربة شبه الجزيرة الايبيرية مثالاً لذلك التواصل الذي شمل قارة أوروبا برمّتها.

كانت طرق التواصل سهلة وتمثلت في ما يلي:

- تناقل النصوص الشفوية للقصص العربية والشعر العربي، التي روّجها الرواة الجوالون بين أهالي الغرب دون أن يدرك هؤلاء أصلها ومصدرها.

- المسافرون الأوروبيون الذين توافدوا على بلاد الأندلس بحثاً عن المعرفة والثقافة العربية الإسلامية.

- العلاقات التجارية المتواصلة والتقارب السياسي بواسطة السفارات الدبلوماسية.

- اللاجئون السياسيون مثل المستعربين الذين رغم تعايشهم مع المسلمين بروح من التسامح لفترة من الزمن، هاجروا إلى شمال شبه الجزيرة في فترات التعصب والتزمّت الديني، للعيش مع إخوانهم النصارى هناك.

- خزائن المدونات في أديرة شبه الجزيرة، ولا سيما دير سانتا ماريا دي ريبول، الذي اقتنى بين القرنين الثاني عشر والثالث عشر للميلاد أعداداً كبيرة من المؤلفات العلمية العربية، لترجمتها من قبل رهبان الدير الذين انحدر العديد منهم من أصل مستعرب.

- مدارس الترجمة التي أنشأها الملوك والأساقفة في طليطلة عقب سقوطها بأيدي النصارى سنة ٤٧٨هـ/ ١٠٨٥م، مثل الأسقف رودريغو خيمينث دي رادا وملك قشتالة وليون، ألفونسو العاشر الملقب بالحكيم. وكان الهدف من إنشاء مدارس الترجمة تلك هو التعرف بشكل عميق على مضامين الحكمة العربية المتراكمة في خزائن الكتب الكبيرة للحكام المسلمين السابقين.

وقد شكلت أعمال الترجمة قناة غير مباشرة، ولكنها ملموسة جداً، لنقل الثقافة

الإسلامية من بلاد الأندلس إلى أوروبا. وأدّت مدارس الترجمة تلك إلى اجتذاب مجموعة من رجال الفكر ذوي الأصول الأوروبية المختلفة والمنتمين إلى الأديان التوحيدية الثلاثة (الإسلام والنصرانية واليهودية)، إلى شبه الجزيرة، مما اضطرّهم بالضرورة إلى التعايش جنباً إلى جنب خلال أعمال الترجمة، ليقوموا بعد ذلك بنشر نتائج ترجماتهم للمخطوطات العربية في بلدانهم الأصلية. إن أسماء عدة مترجمين أمثال جيرار دي كريمونا وروبرت دي شستر وأدلار دي باث ومايكل سكوت ستظل مرتبطة عبر التاريخ بنشر المعرفة غير المباشر لمختلف العلوم العربية الإسلامية.

وتركز سيل الترجمة بشكل أولي في موضوعات العلوم والرياضيات، فالغرب مدين للحضارة الإسلامية بمعرفة الأعداد، وبضمنها الصفر، وكانت من أصل هندي، فنقلها مسلم من أصل فارسي هو الخوارزمي. وقد طوّر المسلمون علم الهندسة ودرسوا مواقع الأجرام السماوية وحركاتها، وتوصلوا إلى عدد كبير من الاكتشافات العلمية والطبية مثل اكتشاف الدورة الدموية الصغرى على يد الطبيب العربي ابن النفيس في القرن السابع الهجري/ الثالث عشر الميلادي.

مثّل اشتغال المسلمين اللامع بشتى العلوم (التي كانوا يطلقون عليها اسم «العلوم العقلية») استجابة لمفهوم الإسلام للإنسان باعتباره كائناً موهوباً بنعمة الذكاء، قادراً على التفكير، لا ينتمي إلى أمة واحدة بل إلى الحضارات جمعاء؛ كائناً يحتاج إلى ممارسة العلوم والتفكير الدقيق، مما يساعد على تطوير العقل وبعث النظام والتنسيق في أفكاره.

كذلك انتقل الفكر الفلسفي والصوفي المسلم إلى حضارة الغرب الأوروبية عبر ترجمة مؤلفات الصوفي الغزالي والفيلسوف القرطبي ابن رشد وسواهما من الفلاسفة المسلمين. وقد دشنت أعمال ابن رشد تيار الموازنة في جدلية الإيمان والعقل، مؤسسة بذلك ضرباً من ضروب الفكر الوسيطي.

لقد اشتهر مسلمو الأندلس ببراعتهم في هندسة المياه التي أخذوها عن الرومان وطوروها وتوسعوا فيها. فأقاموا النواعير، وبنوا السدود، وشقوا القنوات والسواقي، ومدّوا على طول شبه الجزيرة وعرضها شبكة من نظم الري أدت إلى تغيير المعالم الزراعية لإسبانيا بصورة عميقة، بعد أن كانت تلك المعالم محصورة في الغلات المتوسطية الثلاث: الزيتون والقمح والكرم. واستطاع العرب، عبر استصلاح مناطق زراعية جديدة قادرة على إنماء غلات أخرى، وإدخال نباتات جديدة إلى شبه الجزيرة، أقلموها فيها بعد جلبها من المشرق، مثل نخيل التمور وأشجار الحمضيات، تغيير المنظر الجغرافي لشبه الجزيرة.

واشتغل المسلمون في إنتاج الحرير والورق وقد اكتسبوهما من الصينيين. وكان المنتوجان الأخيران عنصرين ثوريين حقيقيين في ازدهار الاقتصاد الصناعي

للمنسوجات والكتب التي بلغ انتاجها مستويات عالية من الرقي، إلى درجة أن بعض تلك الأنسجة الحريرية الموشاة والمخطوطات المنمقة بالصور الملونة ما تزال تحفظ حتى الآن في متاحفنا كما تحفظ الجواهر والأحجار الكريمة.

ويعكس ذلك التطور المبكر لمختلف التقنيات في العالم الإسلامي النظرية الإسلامية المعروفة في أنه يجب على الإنسان أن يعرف كيف يستثمر ما ينفع من خواص الأشياء التي يوفرها الوجود له، وأن يستغلها دوماً في ما ينفع مجتمعه.

وفي ميدان الفن أيضاً انعكس التصور الكوني الشمولي للإسلام؛ ذلك التصور الناتج عن تلك القدرة على الجمع الكلي والبناء، في آن واحد. فقد عرف المسلمون كيف يتمثلون المتطورات التقنية للحضارات التي دانت لهم سياسياً كالحضارة الرومانية ـ البيزنطية والحضارة الفارسية، كما عرفوا في الوقت ذاته كيف يطبعونها بطابع عبقريتهم الخاصة في الابتكار والخلق، فبزّوا أساتذتهم في حالات كثيرة. وانتفعت أوروبا من ذلك كله انتفاعاً عظيماً.

يوفر لنا المسجد الجامع الشهير في قرطبة مثالاً على قدرة الإسلام الفذة على التأليف والتجميع، ففي المسجد المذكور يتم الجمع بين الأعمدة ونظم الأقواس الرومانية، ويجري التأليف بين تيجان الأعمدة الكورنثية والقوطية الغربية وبين الفسيفساء البيزنطية. بيد أن الفنانين المسلمين عرفوا كيف يؤلفون بين كل تلك العناصر في تنظيم تام، وأعطوا حلولاً بارعة لمشكلة تجزُّؤ الفضاء بواسطة المقوسات المزدوجة التي تكلل غابة الأعمدة البديعة، إلى جانب القباب الجميلة ذات الرموز الكونية، الأمر الذي جعل المسجد الجامع في قرطبة عملاً فنياً لا ترقى إلى مصافّه سوى أعمال فنية معدودة.

وتتجلى براعة الفنانين المسلمين وقدرتهم على الابتكار الخلاق في الفنون الصناعية، ففي طليطلة أدخلوا تقنية الترصيع (damasquinado) أي رصع المعدن بخيوط الذهب والفضة، وهي تقنية حرفية ما تزال قائمة حتى اليوم في المدينة المذكورة. وقد أنتج الفنانون المسلمون في مشاغل قرطبة صناديق عاجية بديعة وأوانيَ من الزجاج الشفاف وغير الشفاف، كما اشتهرت مدينة غرناطة بمنتوجات الترصيع (taracea) بالعاج أو بقطع الأخشاب النفيسة، وحتى أيامنا هذه ما زال حرفيو غرناطة يصنعون صناديق مرصعة تسرّ النظر. لقد ترك الفنانون المسلمون ميراثاً من التقاليد في صناعة الخزف، ولا سيما في غرناطة ومالقة، واشتهرت هذه المدينة الأخيرة بإنتاج «الخزف الذهبي» الصقيل أيام الحكم الإسلامي.

وقد تمّ أيضاً، بطبيعة الحال، انتقال وتبادل حضاري في ميدان الفن عن طريق المحاكاة، فنسخت في طرز ملابس المراسيم لبعض الملوك النصارى كتابات بالخط

الكوفي (أدعية أو آيات قرآنية)، ظناً بأن تلك الكتابات ليست إلا نقوشاً للزينة خالية من المعنى.

لقد تخطّت هذه المؤثرات حدود النقل الأكاديمي والعلمي؛ إذ شكّلت بدورها عوامل بالغة الأهمية على صعيد التأثير الاجتماعي، نجمت عموماً عن الاتصالات الحضارية المتبادلة في اطار نظام من التعايش بين الشعوب والثقافات، كما حصل دون شك على أرض الأندلس.

وختاماً، لا بد لنا من القول، بأن عوامل التغلغل الحضاري المتبادل تلك لا يمكن قياسها أحياناً وفق معايير الإحصاء الباردة، مثلما ينحو البعض مؤخراً، كما يتعذر حتى الاستدلال عليها حال حصولها في زمنها، لأن التأثير الحضاري المتبادل ليس تأثيراً كمياً في غالب الأحوال، بل يعتمد على طبيعة التقبل لمن يتمثّل ويستوعب، وعلى تقارب الطرفين، المؤثر والمتأثر، الأمر الذي لا يسع تقويمه إلا عن بُعد، وعقب مضي وقت من الزمن.

نبذة عن المشاركين(*)

كلود عدّاس (Claude Addas)

حصلت على شهادة الدكتوراه من جامعة باريس الأولى عام ١٩٨٧ عن أطروحة بعنوان «ابن عربي أو البحث عن الكبريت الأحمر» *(Ibn 'Arabī ou la Quête du Soufre Rouge)*. ويعد عملها هذا الذي طبع عام ١٩٨٩ سيرة مهمة لابن عربي، وقد امتدح كثيراً لمعالجته لفكر ابن عربي ومذهبه من ناحية والمكانة التي يحتلها فكره ومذهبه في الإطار الديني والثقافي الأوسع لعصره، من ناحية أخرى.

جمال الدين علوي

عمل قبل وفاته المبكرة عام ١٩٩٢، أستاذاً لتاريخ الفلسفة الإسلامية، ورئيساً لقسم الفلسفة وعلم الاجتماع وعلم النفس في جامعة محمد بن عبد الله في فاس. وقد نشر **مقالات في المنطق والعلم الطبيعي لابن رشد** (١٩٨٣)؛ و**مؤلفات ابن باجة** (١٩٨٣)؛ و**الاطروحات الفلسفية لابن باجة** (١٩٨٣)؛ و**ملخص دي كايلو لابن رشد** (١٩٨٤)، و**منتخبات ابن رشد من العلم الطبيعي لأرسطو** (١٩٨٣ ـ ١٩٨٤)؛ و**نظرية البرهان وأهميتها في خطاب ابن رشد الفلسفي** (١٩٨٦)؛ و«الغزالي و«تشكل الخطاب الفلسفي» لابن رشد»، **مجلة كلية الآداب**، فاس، العدد الثامن (١٩٨٦)؛ و«إشكالية العلاقة بين الفيزيقا والميتافيزيقا»، **مجلة كلية الآداب**، فاس، العدد الثالث (١٩٨٨).

عزيز العظمة

أستاذ الدراسات الإسلامية في جامعة إكستر، وهو متخصص في التاريخ الثقافي والفكري العربي والإسلامي في العصرين الوسيط والحديث. نشر كتابين عن ابن خلدون: **ابن خلدون في الدراسات المعاصرة** *(Ibn Khaldūn in Modern*

(*) ترجم هذه النبذة فخري صالح، وراجعتها نوال حشيشو كمال.

(Scholarship) (١٩٨١) (وقد نشر هذا الكتاب بالعربية بعنوان **ابن خلدون وتاريخيته** (١٩٨١) وابن خلدون: **مقالة في إعادة التأويل** *(Ibn Khaldūn: An Essay in Reinterpretation)* (١٩٨٢) وكلاهما بالانكليزية، إضافة إلى عدد من الأعمال التي تتناول موضوعات عامة: **الكتابة التاريخية والمعرفة التاريخية** (١٩٨٣) **والتراث بين السلطان والتاريخ** (١٩٨٧) وكلاهما بالعربية، **والفكر العربي والمجتمعات الإسلامية** (١٩٨٦) *(Arabic Thought and Islamic Societies)* بالانكليزية، **والعلمانية من منظور مختلف** (١٩٩٢) وهو صادر بالعربية عن مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت.

روجر بُواز (Roger Boase)

عمل محاضراً أول في جامعة فاس في المغرب، وهو الآن أستاذ بحث فخري مشارك في كلية وستفيلد (Westfield College) في جامعة لندن حيث يحاضر في موضوع الشعر الغنائي العربي في القصور الأندلسية. متخصص في الدراسات الإسبانية ومؤرخ ثقافي ومهتم بخاصة بأثر العالم العربي في أوروبا. تتضمن قائمة منشوراته **مصادر الحب الرفيع (الحب العذري) ومعناه** *(The Origin and Meaning of Courtly Love)* (١٩٧٧)، **وعودة التروبادور: دراسة في التغير الاجتماعي والتشبث بالتقاليد في إسبانيا العصر الوسيط** *(The Troubadour Revival: A Study of Social Change and Traditionalism in Late Medieval Spain)* (١٩٧٩). وقد ترجم هذا الكتاب في ما بعد إلى الإسبانية، إضافة إلى العديد من الدراسات عن موضوعات إسبانية وإسلامية أخرى. وهو مشغول ببحث عن الإسباني أنسيلم تورميدا الذي تحول إلى الإسلام.

لوسي بولنز (Lucie Bolens)

أستاذة تاريخ العصر الوسيط في جامعة جنيف. نشرت أبحاثها على نطاق واسع في موضوع الزراعة والأبحاث المتعلقة بها في العصر الوسيط بتركيز خاص على الزراعة في الأندلس وتاريخ التغذية. وهي مؤلفة كتاب **المناهج الثقافية للعصر الوسيط مشتقة من الأبحاث الزراعية في الأندلس: التقاليد والتقنيات** (١٩٧٤) *(Les méthodes culturales au Moyen-Age d'après les traités d'agronomie Andalous: traditions et techniques)*، (وقد ظهرت طبعة أخرى موسعة من الكتاب بعنوان **علماء الزراعة الأندلسيون في العصر الوسيط** *(Agronomes andalous du Moyen Age)* (١٩٨١)، **والإكسير والروائع، المخطوطات غير المنشورة المتعلقة بالمطبخ السويسري ـ الروماني** (١٩٨٤) *(Elixirs et merveilles, un manuscrit inédit de cuisine suisse romande)* **والمطبخ الأندلسي: فن الطعام من القرن الحادي عشر إلى**

القرن الثالث عشر (١٩٩٠) *(La Cuisine andalouse, un art de vivre, 11e - 13e siècle)* والأندلس، من الدنيوي إلى المقدس: من القرن الحادي عشر إلى القرن الثالث عشر (١٩٩١) *(L'Andalousie du quotidien au sacré: 11e - 13e siècle)* والإنجيل والتاريخ: حول المرأة (١٩٩١) *(La Bible et l'histoire: au féminin)*، والعديد من الدراسات والمساهمات في عدد من المؤلفات البحثية.

تشارلز بيرنيت (Charles Burnett)

يعمل محاضراً في تاريخ التأثير الإسلامي في أوروبا العصور الوسطى وفي بدايات العصر الحديث، وذلك في معهد واربورغ في جامعة لندن. من مؤلفاته هرمان الكارنثي، دي ايسنتيس: طبعة نقدية مع ترجمة وتعليقات (١٩٨٢) *(Hermann of Carinthia, De Essentiis: A Critical Edition With Translation and Commentary)* والعالم السماوي والدستور الأرضي: اطروحة حول الكون والروح *(Pseudo- Bede: De Mundi Celestis Terrestrisque Constitutione: A Treatise on the Universe and the Soul)* وقد طبعت وترجمت في عمل جماعي مشترك للمشاركين في حلقة دراسية أقامها معهد واربورغ في لندن، ١٩٨٥، وأدلار أف باث: عالم انكليزي ومستعرب من بدايات القرن الثاني عشر (١٩٨٧) *(Adelard of Bath: An English Scientist and Arabist of the Early Twelfth Century)*، والعديد من الأبحاث المتعلقة بالثقافة الإسلامية في أوروبا.

جوهان كريستوف بيرغل (Johann Christoph Bürgel)

عمل مساعداً للاستاذ أ. ديتريش (A. Dietrich) في معهد الدراسات العربية في جامعة غوتنغن من عام ١٩٦٠ إلى عام ١٩٧٠، وقد اختير عام ١٩٧٠ ليصبح أستاذ كرسي الدراسات الإسلامية في جامعة بيرن حيث يضطلع الآن برئاسة القسم. وتشمل دراساته الأدبين العربي والفارسي، وتاريخ الثقافة الإسلامية. نشر حتى الآن حوالى اثني عشر كتاباً وأكثر من سبعين بحثاً. من أهم ما نشره خلال السنوات الأخيرة ريشة السيمرغ: «السحر المباح» في الفنون في إسلام العصر الوسيط، (١٩٨٨) *(The Feather of Simurgh: The «Licit Magic» of the Arts in Medieval Islam)*. نظم بيرغل ثلاثة مؤتمرات دولية (في الأعوام ١٩٨٠ و١٩٨٣ و١٩٨٦) حول الأدب المعاصر في العالم الإسلامي، وقد حاضر في مناسبات عديدة في الولايات المتحدة وعدد من البلدان الأوروبية وبلدان الشرق. حصل عام ١٩٨٣ على جائزة فريدريش ريكرت لبلدة شفاينفيرت تقديراً لترجماته للشعر العربي والفارسي والأوردي إلى الألمانية.

بيير كاكيا (Pierre Cachia)

درّس في الجامعة الأمريكية في القاهرة وجامعة إدنبرة، وهو منذ عام ١٩٧٥ أستاذ اللغة والأدب العربيين في جامعة كولومبيا. وتتضمن القائمة الرئيسية لكتبه: **طه حسين: مكانته في النهضة الأدبية المصرية** (١٩٥٦) *(Ṭāha Ḥusayn: His Place in the Egyptian Literary Renaissance)* وطبعة نقدية لـ **كتاب البرهان ليوتيكيوس الاسكندري** (١٩٦٠ - ١٩٦٢) *(Kitāb al- burhān of Eutychius of Alexandria)*؛ **وتاريخ إسبانيا الإسلامية** (بالاشتراك مع مونتغمري وات) (١٩٦٥) *(History of Islamic Spain)*؛ **الاسلام: تأثير في الماضي وتحد في الحاضر** كمحرر بالاشتراك مع ألفريد ت. ويلش (Alfred T. Welch) (١٩٧٩) *(Islam: Past Influence and Present Challenge)*؛ **والأغاني الشعبية السردية في مصر المعاصرة** (١٩٨٩) *(Popular Narrative Ballads of Modern Egypt)*؛ **وخلاصة في الأدب العربي المعاصر** (١٩٩٠) *(An Overview of Modern Arabic Literature)*. وساهم أيضاً في **قاموس الآداب الشرقية، والموسوعة البريطانية، ودائرة المعارف الإسلامية وموسوعة أميركانا**، كما نشر أبحاثاً ودراسات في عدد من المجلات العلمية. وهو أحد المؤسسين **لمجلة الأدب العربي** *(Journal of Arabic Literature)*، ومحرر مشارك فيها وللترجمات والدراسات الأدبية وسلسلة الكتب الصادرة عنها.

بدرو شلميطا (Pedro Chalmeta)

عمل عضواً في المركز الوطني الإسباني للبحث العلمي، ومديراً لحلقة البحث التاريخية، وحلقة الحقوق والاقتصاد (Dercho y Economía) في المعهد العربي الإسباني، واستاذاً في جامعة كومبلتنسي (Universidad Complutense) في مدريد، واستاذاً زائراً في جامعة كاليفورنيا في لوس انجلس وفي بيت العلوم الإنسانية (Maison des Sciences de l'Homme) في باريس وفي الكوليج دي فرانس (باريس)، وهو في الوقت الحاضر استاذ في جامعة سرقسطه، وهو عضو في أكاديمية تاريخ العراق. وللاستاذ شلميطا الكتب التالية: **كتاب الحكم الصالح للسوق لابن السقطي** (١٩٦٩) *(El Libro del buen gobierno del zoco de al-Saqaṭī)* **وسيد السوق في إسبانيا: العصور الوسطى والحديثة، مساهمة في دراسة تاريخ السوق** (١٩٧٣) *(El «Señor del zoco» en España: edades media y moderna Contribución al estudio de la historia del mercado)* **والتنازلات عن الأرض في الأندلس إلى وصول المرابطين** (١٩٧٣) *(Concesiones territoriales en al-Andalus hasta la llegada de los almorávides)*، **وتشكّل الأندلس في الأعوام الثمانين الأوائل** (١٩٩١) *(La formación de al-Andalus: los primeros 80 años)*، وبالاشتراك مع ف. كوريانتي (F. Corriente) **المقتبس (الجزء الخامس) لابن حيان** (١٩٧٩)

(*Al-Muqtabas (V) de Ibn Ḥayyān*)، وكتاب **الوثائق والسجلات** لابن العطار (*Kitāb al-Wathā'iq wa'l-sijillāt li Ibn al-'Aṭṭār*) (١٩٨٣). وقد كتب أيضاً العديد من الدراسات بالإسبانية والفرنسية حول جوانب متباينة من إسبانيا الإسلامية.

أوليفيا ريمي كونستبل (Olivia Remie Constable)

درست في جامعتي ييل وبرنستون، وحصلت على شهادة الدكتوراه من برنستون عام ١٩٨٩، وقد حصلت على العديد من الزمالات الدراسية في الولايات المتحدة، وهي الآن تشغل منصب أستاذ مساعد في قسم التاريخ في جامعة كولومبيا. لديها اهتمام خاص بموضوع التجارة في إسبانيا الإسلامية، وقد أنجزت العديد من الدراسات والأوراق البحثية في هذا الحقل.

فيدريكو كوريانتي (Federico Corriente)

هو أستاذ الدراسات العربية والإسلامية في جامعة مدريد. وقد درس سابقاً في معاهد للدراسات العليا في القاهرة وتطوان والرباط وفيلادلفيا وسرقسطة، كما قام بالعديد من الأبحاث في حقول الدراسات العربية والسياسية، بما في ذلك دراسة الأدب الجاهلي والأدب العربي الحديث والأدب الأندلسي، واللسانيات السامية والدراسات الأثيوبية، ودراسة اللهجات العربية الأندلسية والمغربية التي أصبحت خلال السنوات الأخيرة على رأس قائمة اهتماماته. كتب كوريانتي أكثر من عشرين كتاباً وأربعين دراسة بما في ذلك ترجمات عن العربية والإثيوبية إلى اللغة الإسبانية (مثل **معلقات وديوان ابن قزمان وأهل الكهف** لتوفيق الحكيم (*The Book of Henoc and the Book of Jubilees*) وتحقيقات لنصوص عربية (مثل **المقتبس** لابن حيان، الجزء الخامس، و*Legal Formularies* لابن العطار، **وديواني** ابن قزمان والششتري، إضافة إلى كتب في قواعد اللغة العربية وقواميس أعدت لاستخدام الطلبة، وأبحاث معجمية في العربية الأندلسية.

ميغيل كروز هيرنانديس (Miguel Cruz Hernández)

هو أستاذ الفكر الإسلامي في جامعة اوتونوما (Universidad Autónoma) في مدريد. نشر الكثير في حقل الفلسفة الإسلامية الإسبانية إضافة إلى حقول أخرى من البحث. تتضمن قائمة مؤلفاته أعمالاً عامة أساسية مثل **الفلسفة الإسبانية ـ الإسلامية** (*Filosofía hispano-musulmana*) (١٩٥٧) في جزأين **والفلسفة العربية** (١٩٦٣) (*La filosofía árabe*)، كما قام بتحرير كتاب **تاريخ الفكر في العالم الإسلامي** (*Historia del pensamiento en el mundo islámico*) (١٩٨١) في جزأين، وتحرير كتاب **تاريخ الفكر في الأندلس** (١٩٨٦) (*Historia del pensamiento en al-*

(Andalus في جزأين، إضافة إلى تحقيقات وطبعات نقدية لمؤلفات فلاسفة معيّنين مثل **ميتافيزيقا ابن سينا** (١٩٤٩) *(La Metafísica de Avicena)* وابن سينا: **عن الميتافيزيقا** (مقدمة وترجمة وملاحظات) (١٩٥٠) *(Avicena: Sobre Metafísica)*، **وابن عربي من مرسية** (١٩٦٨) *(Ibn Arabi de Murcia)*؛ **وفكر رامون لول** (١٩٧٧) *(El pensamiento de Ramon Llul)* **وأبو الوليد ابن رشد: حياته، وأعماله، وفكره، وتأثيره** (١٩٨٦) *(Abu-l-Walid Ibn Rušd, Averroes: vida, obra, pensamiento, influencia)*، وابن رشد: **شرح «الجمهورية» لأفلاطون** (مقدمة وترجمة وملاحظات) (١٩٨٧) *(Averroes: Exposición de la «Republica» de Platon)*.

جيمس دكي (James Dickie)

عمل جيمس دكي في وظائف أكاديمية في جامعات مانشستر ولانكستر ومعهد ماساتشوسيتس للتكنولوجيا ـ هارفرد، كما عمل مستشاراً لمهرجان العالم الإسلامي ١٩٧٤ ـ ١٩٧٦. تتركز اهتماماته في حقول البحث التالية: إسبانيا الإسلامية والشريعة الإسلامية وعلم الطقوس الدينية. نشر عام ١٩٧٥ تحقيقاً لـ **ديوان ابن شهيد الأندلسي** (مع ترجمة للديوان)، كما كان نشر من قبل طبعة محققة من الديوان، لا تتضمن الترجمة، عام ١٩٦٩ في القاهرة، ونشر عدداً من الدراسات في المجلات الأكاديمية المتخصصة، وأسهم في الكتابة **للموسوعة البريطانية**، يعمل الآن على دراسة عن الحمراء بعنوان **الحمراء: تحليل وظيفي** *(Alhambra. A Functional Analysis)*.

جيريلين دودز (Jerrilynn Dodds)

تشغل منصب أستاذ مساعد في قسم تاريخ الفن وعلم الآثار في جامعة كولومبيا من عام ١٩٨٠ إلى عام ١٩٨٩، وهي الآن استاذ مشارك في قسم العمارة في معهد سيتي التابع لجامعة سيتي في نيويورك. كما أنها عملت محاضر وأستاذ زائر في جامعة مينيسوتا (١٩٧٨) وجامعة نورث كارولاينا (١٩٧٨ ـ ١٩٧٩ و١٩٧٩ ـ ١٩٨٠)، وجامعة ديوك (١٩٨٠). متخصصة في فن وعمارة العصر الوسيط مع تركيز خاص على الفنين الإسلامي والإسباني في هذا الموضوع. تتضمن قائمة مؤلفاتها: **فن العمارة والايديولوجيا في إسبانيا خلال بدايات العصر الوسيط**، (١٩٩٠) *(Architecture and Ideology in Early Medieval Spain)*، وقد نال الكتاب جائزة الشاه للمطبوعات (ASHAHS)، **ومقالات في تكريم ويتني ستودارت** (تحرير، ١٩٨٦) *(Essays in Honor of Whitney Stoddart)*، **والأندلس: الفنون الإسلامية في إسبانيا** (محررة مشاركة مع دانييل والكر (Daniel Walker)) (١٩٩٢) *(Al-Andalus: The Islamic Arts of Spain)* إضافة إلى العديد من الدراسات عن الفن والعمارة الأندلسيين.

ميكيل دي إيبالزا (Mikel de Epalza)

درّس ميكيل دي ايبالزا في جامعات برشلونة وليون وتونس والجزائر ووهران ومدريد، وهو في الوقت الحاضر أستاذ الدراسات العربية والإسلامية في جامعة أليكانت (Alicante) في إسبانيا. نشر كثيراً في حقل العلاقات الإسلامية ـ المسيحية وتاريخ الأندلس والعلاقات بين إسبانيا والعالم العربي والحياة المدينية في الإسلام. تتضمن قائمة منشوراته: **التحفة. سيرة حياة عبد الله الترجمان (الراهب انسيلمو تورميدا) والجدل الإسلامي ضد المسيحية** (١٩٧١) *(La Tuhfa. Autobiografía y polémica islámica contra el Cristianismo, de Abdalla at-Taryumān (Fray Anselmo Turmeda))* **والمسيح الرهينة. اليهود والمسيحيون والمسلمون في إسبانيا** (١٩٨٧) *(Jésus otage. Juifs, chrétiens et musulmans en Espagne)*، **والرابطة الإسلامية: تاريخ المؤسسة**، وهو تحت الطبع *(La rábita islámica. Historia institucional)*.

أنتونيو فرنانديز پويرتاس (Antonio Fernández-Puertas)

يحتل أنتونيو فرنانديز پويرتاس كرسي الفن الإسلامي الوحيد في جامعة غرناطة، وذلك منذ عام ١٩٨٠. عمل حتى عام ١٩٧٥ باحثاً متخصصاً في المجلس الأعلى للبحوث العلمية (Consejo Superior de Investigaciones Científicas)، وأصبح عام ١٩٧٤ القائم على المتحف الوطني للفن الإسلامي ـ الإسباني في الحمراء ومديره المساعد، ثم أصبح مدير المتحف من عام ١٩٧٨ إلى عام ١٩٨٧. انتخب عضواً في بعثة الآثار الإسبانية إلى الشرق الأدنى الإسلامي، وعضواً في المجلس المسؤول عن الحمراء، وعضواً في مجلس متاحف الدولة، وعضواً في لجنة المقتنيات الفنية ومراقبة تصديرها إلى الخارج. وهو زميل في الجمعية الآسيوية الملكية. نشر أكثر من ستين عملاً في الدوريات المتخصصة حول الفن الإسلامي والعمارة ودراسة النقوش والخط وعلم النّميات (Numismatics) والتزيين والتصميم الهندسي والنسب الهندسية في الحضارة الإسلامية. كتب العمل الأساسي الوحيد عن الخط الكوفي في قصري قمارش (Comares) والرياض (الأسود) في الحمراء، ودراسة أخرى متخصصة عن واجهة قصر قمارش.

ماريا إيزابيل فييرو (María Isabel Fierro)

عملت معيدة في قسم اللغة العربية في جامعة كومبلتنسي (Universidad Complutense) في مدريد من عام ١٩٨٣ إلى عام ١٩٨٧، وهي منذ عام ١٩٨٧ باحثة في قسم اللغة العربية في معهد فقه اللغة التاريخي في المجلس الأعلى للبحوث

العلمية في مدريد (Consejo Superior de Investigaciones Científicas). ميادين تخصصها الرئيسية هي الفقه المالكي، والأطروحات الداعية إلى عدم التجديد الديني، والحديث في بدايات الدعوة الإسلامية، والهرطقة في الإسلام، وتاريخ الأندلس. هي مؤلفة كتاب **الهرطقة في الأندلس خلال الفترة الأموية** (١٩٨٧) *(La heterodoxia en al-Andalus durante el periodo omeya)*، وقد عملت على ترجمة وتحقيق ودراسة **كتاب البدع لمحمد بن وضاح القرطبي** (١٩٨٨) *(Kitab al-bida')* ونشرت العديد من الأبحاث في حقل الدراسات الدينية الأندلسية.

مادلين فليتشر (Madeleine Fletcher)

عملت في حقل التدريس في جامعة هارفرد (١٩٦٦ ـ ١٩٦٩)، وفي جامعة برنستون (١٩٧٢ ـ ١٩٧٣)، وجامعة كولومبيا (١٩٧٥ ـ ١٩٨٠)، وهي الآن تدرس الأدب والحضارة الإسبانيين، إضافة إلى موارد دراسية مقررة في الفقه الإسلامي، في جامعات تفتس (Tufts) ومدفورد وماساتشوستس. تعمل الآن على دراسة عن تاريخ عائلة الموحدين في إسبانيا وشمال إفريقيا، ستصدر هذه الدراسة عن مطبعة جامعة ساوث كارولينا تحت عنوان **الإسلام في المغرب: نهضة القرن الثاني عشر** *(Western Islam: The Twelfth-Century Renaissance)*.

إكسبيراثيون غارثيا سانشيز (Expiración García Sánchez)

عملت في التدريس الجامعي في قسم التاريخ الإسلامي في جامعة غرناطة من عام ١٩٧٩ إلى عام ١٩٨٥، وهي منذ ذلك التاريخ تعمل باحثة في قسم اللغة العربية في المجلس الأعلى للبحوث العلمية في مدريد (Consejo Superior de Investigaciones Científicas)، وقد أصبحت نائبة المدير منذ عام ١٩٨٩. وهي متخصصة في تاريخ العلوم في الأندلس مع اهتمام خاص بالتغذية والزراعة وحقول بحث متصلة بها مثل علم النبات وعلم الأدوية وعلم الغذائيات (Dietetics). كما عملت باحثة أساسية في عدد من المشاريع مثل تلك المتعلقة بالمعرفة الزراعية وتقنياتها في إسبانيا الإسلامية، وقد ترأست فريقاً للبحث في العلوم الطبيعية في الأندلس الإسلامية.

لويس أ. ي. غيفين (Lois A. Giffen)

درّست في جامعة نيويورك وفي جامعة ولاية بورتلاند، وهي الآن أستاذة مشاركة في الأدب العربي والدراسات الإسلامية في جامعة يوتاه (Utah)، وهي صاحبة كتاب **نظرية الحب المدنس عند العرب: تطور النوع** (١٩٧١ و١٩٧٢) *(Theory of Profane Love among the Arabs: The Development of the Genre)*،

و«شعر الحب ونظرية في الأدب العربي في العصر الوسيط» في كتاب **الشعر العربي: النظرية والتطور** *(Arabic Poetry: Theory and Development)* الذي حرره ج. إ. فون غرونيباوم في عام ١٩٧٣. وقد كانت هذه الدراسات نتيجة لبحث في مجموعة المخطوطات العربية في تسعة أقطار بموجب منحة زمالة قدمتها جمعية ACLSI) (SSRC للبلدان الأجنبية، إضافة إلى عدد من الأوراق التي كتبتها عن الحب الرفيع ونظرية الحب فقد نشرت في موضوعات أخرى مثل تراث علم الحيوان عند العرب والمواقف الأخلاقية الإسلامية تجاه المملكة الحيوانية، والتأثيرات الأخلاقية في فقه العبادات الإسلامي، وبعض الأبحاث حول الحكايات البطولية لـ (Oghuz Turks) ومعالجات مختصرة حول بعض الباحثين العرب والفرس في العصر الوسيط... وقد بحثت في أوراقها ومحاضراتها روح الفكاهة والهجاء في التراث العربي وصولاً إلى العصر الحديث.

توماس ف. غليك (Thomas F. Glick)

هو أستاذ التاريخ والجغرافيا في جامعة بوسطن. وهو مؤرخ للعلم والتقانة (التكنولوجيا)، وقد كتب عن انتشار التقانة الإسلامية في إسبانيا المسيحية. له **الري والمجتمع في بلنسية في العصر الوسيط** (١٩٧٠) *(Irrigation and Society in Medieval Valencia)* و**إسبانيا الإسلامية والمسيحية في بدايات العصور الوسطى** (١٩٧٩) *(Islamic and Christian Spain in the Early Middle Ages)*.

أولغ غرابار (Oleg Grabar)

عمل أستاذ الفنون الجميلة في جامعة هارفرد وأستاذ كرسي الآغا خان للفن والعمارة الإسلاميين، وهو الآن أستاذ قسم الدراسات التاريخية في معهد الدراسات العالية في جامعة برنستون. له العديد من الكتب في الموضوعات التاريخية. ترجم كتابه **نشوء الفن الإسلامي** (١٩٧٣) *(The Formation of Islamic Art)* إلى اللغة الألمانية (١٩٧٩) وإلى الفرنسية (طبعة موسعة، ١٩٨٧)، إضافة لطبعة موسعة بالانكليزية ظهرت عام ١٩٨٧. وتشمل قائمة كتبه الأخرى: **سك العملة عند الطولونيين** (١٩٥٧) *(The Coinage Of the Tulunids)*؛ و**الفن الفارسي قبل الغزو المغولي وبعده** (١٩٥٩) *(Persian Art Before and After the Mongol Conquest)*؛ و**الفضة الساسانية، فنون الترف في إيران في العصر القديم وبدايات العصر الوسيط**، (١٩٦٧) *(Sassanian Silver, Late Antique and Early Medieval Arts of Luxury from Iran)*؛ و**دراسات في الفن وعلم الآثار الإسلاميين** (١٩٧٦) *(Studies in Islamic Art and Archaeology)*؛ و**الحمراء** (١٩٧٨) *(Alhambra)*؛ و**المدينة في الصحراء** *(City in the Desert)* (١٩٧٨) بالاشتراك مع ريناتا هولود (Renata

(William وجيمس كنوستاد (James Knustad) ووليام تروسديل (Holod
Trousdale)؛ والصور الملحمية والتاريخ المعاصر (١٩٨٠) *(Epic Images and
Contemporary History)*؛ ومسجد اصفهان العظيم (١٩٩٠) *(The Great Mosque
of Isfahan)*.

بيير غيشار (Pierre Guichard)

درّس في جامعات تولوز وجنيف وليون، وهو في الوقت الحاضر أستاذ تاريخ العصر الوسيط في جامعة لوميير ـ ليون الثانية (Université Lumière-Lyon II). هو عضو سابق في بيت فيلاسكيز (Casa de Velázquez) في مدريد. وهو مؤلف كتاب **البنى الاجتماعية «الشرقية» و«الغربية» في إسبانيا المسلمة** (١٩٧٧) *(Structures sociales «orientales» et «occidentales» dans l'Espagne musulmane)*، **وإسبانيا وصقلية المسلمتان في القرنين الحادي عشر والثاني عشر الميلاديين** (١٩٩٠) *(L'Espagne et la sicile musulmanes aux XI^{e} et XII^{e} siècles)* **ومسلمو بلنسية وعصر الطوائف من القرن الحادي عشر إلى القرن الثاني عشر الميلاديين** (١٩٩٠) *(Les musulmans de Valence et la Reconqête (XI^{e}-XII^{e} siècles))*، والكتاب الأخير هو النسخة المنشورة من أطروحته لنيل درجة الدكتوراة. ولقد ساهم غيشار في العديد من الأبحاث والمشاركات في عدد من المجلات البحثية والأعمال المشتركة المميزة.

عباس هـ. حمداني

عمل أستاذاً للتاريخ الإسلامي في جامعة كراتشي، أستاذاً للدراسات العربية في الجامعة الأمريكية في القاهرة، وهو الآن أستاذ تاريخ الشرق الأوسط في جامعة وسكونسن ـ ميلووكي حيث شغل، ولسنوات عديدة ماضية، منصب رئيس لجنة الجامعة للدراسات الشرق أوسطية والإفريقية الشمالية وبرنامج دراسة الأديان المقارنة. وقد حصل أيضاً على زمالات بحث في معهد الدراسات الإسماعيلية في لندن، ومركز البحث الأمريكي في القاهرة. متخصص في الدراسات الفاطمية والتاريخ الاجتماعي والثقافي للإسلام في العصر الوسيط، وهو مؤلف كتاب **الفاطميون** (١٩٦٢)، وقد ظهرت ترجمة الكتاب بالفارسية عام ١٩٨٥، وكتب الفصل الخاص بالتاريخ والمؤرخين الفاطميين في **تاريخ كمبريدج للأدب العربي** (ينشر قريباً) (Vol. 2 B) *(Cambridge History of Arabic Literature)*، كما نشر العديد من المقالات وأسهم بأبحاث كثيرة في أمريكا الشمالية والعديد من الأقطار الأوروبية والآسيوية والإفريقية الشمالية.

ليونارد باتريك هارڤي (Leonard Patrick Harvey)

ألقى محاضرات في اللغة الإسبانية في جامعات أكسفورد (١٩٥٦ ـ ١٩٥٨)، وساوثامبتون (١٩٥٨ ـ ١٩٦٠)، وكوين ماري كولدج، لندن (١٩٦٠ ـ ١٩٦٣)، ثم أصبح رئيساً لقسم اللغة الإسبانية في كوين ماري كولدج من عام ١٩٦٣ إلى عام ١٩٧٣ (حيث عين أستاذاً عام ١٩٦٧) وأستاذ كرسي سيرفانتس للغة الإسبانية في كينغز كولدج، لندن من عام ١٩٧٣ إلى عام ١٩٨٣. أصبح أستاذاً فخرياً للإسبانية في جامعة لندن عام ١٩٨٣. هو مؤلف **اسبانيا الإسلامية ١٢٥٠ ـ ١٥٠٠** (١٩٩٠) *(Islamic Spain 1250-1500)*، كما قام بتحرير وكتابة مقدمة كتاب ص. شتيرن (S. Stern) **الشعر الحر الإسباني ـ العربي** الذي ظهر بعد وفاة شتيرن (١٩٧٤) *(Hispano-Arabic Strophic Poetry)*. متخصص في الموريسكيين، وقد نشر العديد من الدراسات المؤثرة عن تاريخهم وثقافتهم، كما أنجز أعمالاً مهمة رائدة في دراسة النصوص الإسبانية عن الإسلام المكتوبة بالأحرف العربية.

روبرت هيلنبراند (Robert Hillenbrand)

درّس في قسم الفنون الجميلة في جامعة ادنبرة منذ عام ١٩٧١، وأصبح أستاذاً هناك منذ عام ١٩٨٩. أصبح أستاذاً زائراً في برنستون (١٩٧٩)، وفي جامعة كاليفورنيا ـ لوس أنجلس (UCLA) (١٩٨١) وبامبرغ (١٩٩٠). وهو مؤلف **الصور الامبراطورية في الرسم الفارسي والعمارة الإسلامية في إفريقيا الشمالية** *(Imperial Images in Persian Painting and Islamic Architecture in North Africa)*، كما حرر أعمالاً مثل **الكتاب الإسلامي** *(The Islamic Book)* ومحاضر اجتماع مجلس المستعربين والباحثين في الإسلام الأوروبيين *(Proceedings of the Congress of European Arabists and Islamicists)*، كما أسهم، من بين العديد من المقالات، بمادة عن أهم الأنماط المعمارية الإسلامية **لدائرة المعارف الإسلامية** *(Encyclopaedia of Islam)*. وهو عضو في مجلس **مجلة تاريخ الفن** *(Art History)* (١٩٧٨ ـ ١٩٨٨) وبيرسيكا *(Persica)*، ومجلة **المعهد الإيراني** *(Bulletin of the Iranian Institute)*. وهو عضو في هيئة تحرير دراسات في الفن الإسلامي *(Studies in Islamic Art)* (لوس أنجلس) ودراسات **أكسفورد في الفن الإسلامي** *(Oxford Studies in Islamic Art)*، كما أنه مستشار في الفن الإسلامي **لمعجم الفن** لمكميلان *(Dictionary of Art)*. نظم معرضاً شاملاً واستثنائياً للمنمنمات الفارسية في عام ١٩٧٧ في ادنبرة، وقام أيضاً بتنظيم مؤتمرات دولية حول الفن الإسلامي في ادنبرة في الأعوام ١٩٧٧ و١٩٨٢ و١٩٨٧ و١٩٩٠. وهو الآن أمين سر المعهد البريطاني للدراسات الفارسية.

سلمى الخضراء الجيوسي

شاعرة وباحثة وناقدة ومديرة مؤسسة بروتا التي أنشأتها عام ١٩٨٠ لنشر الثقافة والأدب العربيين في العالم الناطق بالانكليزية. ولدت سلمى الخضراء الجيوسي في الضفة الشرقية من الأردن (في مدينة السلط) من أب فلسطيني وأم لبنانية، وأمضت طفولتها وشبابها المبكر في عكا والقدس، ثم درست الأدبين العربي والانكليزي في الجامعة الأمريكية في بيروت وحصلت على درجة الدكتوراه في الأدب العربي من جامعة لندن. سافرت إلى بلدان العالم المختلفة، وعاشت في مدن عديدة في الوطن العربي وأوروبا وأمريكا متنقلة بين العواصم كزوجة لدبلوماسي أردني. ثم عملت أستاذة للأدب العربي في عدد من الجامعات العربية والأمريكية قبل أن تترك التعليم الجامعي لتؤسس بروتا (مشروع ترجمة الآداب العربية) بعد أن هالها مقدار التجاهل والإهمال الذي يلقاه الأدب والثقافة العربيان في العالم. نشرت شعرها وكتاباتها النقدية (بالعربية والانكليزية) في عدد من المجلات والدوريات وصدرت مجموعتها الشعرية الأولى **العودة من النبع الحالم** عام ١٩٦٠. وترجمت في مطلع الستينيات عدداً من الكتب عن الانكليزية منها كتاب لويز بوغان **إنجازات الشعر الأمريكي في نصف قرن** (١٩٦٠) وكتاب رالف بارتون باري **إنسانية الإنسان** (١٩٦١)، وكتاب ارشيبالد ماكليش **الشعر والتجربة** (١٩٦٢)، والجزأين الأولين من الرباعية الاسكندرية للورنس داريل **جوستين وبالتازار**، نشرت دار بريل (ليدن) كتابها **الاتجاهات والحركات في الشعر العربي الحديث** في جزأين عام ١٩٧٧، ولقد تُرجم الكتاب حديثاً إلى العربية. حررت سلمى الخضراء أكثر من ثلاثين عملاً من أعمال بروتا، ومن بين هذه الأعمال خمس موسوعات ضخمة للأدب العربي وهي: **الشعر العربي الحديث** (منشورات دار جامعة كولومبيا، نيويورك ١٩٨٧، ١٩٩٠)، **وأدب الجزيرة العربية** (الذي نشرته كيغان بول عام ١٩٨٨ ثم جامعة تكساس ١٩٩٠ و١٩٩٤)، **والأدب الفلسطيني الحديث** (منشورات جامعة كولومبيا، نيويورك ١٩٩٢، ١٩٩٣، ١٩٩٤) **والمسرح العربي الحديث** (بالاشتراك مع روجر ألان، دار جامعة انديانا ١٩٩٥)، **والقصة العربية الحديثة** (وهو تحت الطبع). وإلى جانب الموسوعات الأدبية فقد حررت كتاب **تراث إسبانيا المسلمة** وهو مجموعة كبيرة من ثمان وأربعين دراسة متخصصة عن جميع مناحي الحضارة الإسلامية في الأندلس كتب لها فيه اثنان وأربعون أستاذاً متخصصاً من أمريكا وأوروبا والوطن العربي، وقد صدر بالانكليزية عن دار بريل في هولندا عام ١٩٩٢، وهي الذكرى الخمسمائة لنهاية الحكم الإسلامي في الأندلس. ثم أعيد طبعه عدة طبعات آخرها طبعة ورقية (١٩٩٤). وهو هذا الكتاب الذي بين يدي القارىء، وقد قام مركز دراسات الوحدة العربية بنشر الترجمة العربية له. بعد ذلك أشرفت على تحرير السيرة الشعبية الشهيرة **سيف بن ذي يزن** التي ترجمتها وأعدتها لينة الجيوسي وتصدر عن دار جامعة انديانا (١٩٩٦). وقد خططت لإعداد كتاب شامل عن الثقافة

واللغة والأدب في عصر ما قبل الإسلام وعقدت لهذا الكتاب ورشتي عمل في معهد الدراسات العليا في برلين في صيف ١٩٩٥. تعمل سلمى الخضراء الجيوسي منذ عام ١٩٨٩ على انطولوجيا جديدة للشعر العربي ستصدر بالانكليزية بعنوان **شعراء نهاية القرن**، كما تعد مجموعتين من المقالات النقدية بالعربية والانكليزية للنشر. وقد بدأت منذ عام ١٩٩٣ مشروعاً شاملاً لدراسة الأدب والثقافة في دول المغرب العربي: الجزائر والمغرب وتونس وليبيا وموريتانيا، وأقامت مؤتمراً كبيراً في طنجة عام ١٩٩٥. وقد دعيت إلى معهد الدراسات العالية في برلين، فأمضت عام ١٩٩٤ ـ ١٩٩٥ فيه، حيث أجرت دراسة عن تاريخ تقنيات الشعر العربي من عهد ما قبل الإسلام حتى الوقت الحاضر. نالت سلمى الخضراء وسام القدس (١٩٩٠) والجائزة التكريمية التي يقدمها اتحاد المرأة الفلسطينية في أمريكا (١٩٩١).

لوسي لوبيز ـ بارالت (Luce López-Baralt)

تدرس الأدبين الإسباني والمقارن في جامعة بورتوريكو. حصلت على عدد من زمالات البحث، كما عملت أستاذة زائرة وباحثة في جامعة هارفرد وييل وبراون والرباط. ظهر كتابها **سان خوان دي لاكروز والاسلام** *(San Juan de la Cruz y el Islam)* عام ١٩٨٥، كما أن تحقيقها **للأعمال الكاملة لسان خوان دي لاكروز** *(Obras completas de San Juan de la Cruz)* (بالتعاون مع اولوجيو باتشو (Eulogio Pacho)) هو الآن قيد الطبع. هي أيضاً مؤلفة **أثر الإسلام في الأدب الإسباني: من خوان رويث إلى خوان غويتيسولو** *(Huellas del Islam en la literatura española, De Juan Ruiz a Juan Goytisolo)* (١٩٨٥؛ الترجمة العربية ١٩٩٠؛ الترجمة الانكليزية تحت الطبع)، **والكاماسوترا الإسبانية: رسائل العشق الأولى في لغتنا** (تحت الطبع) *(El primer tratado erótico de nuestra lengua S-2 BRAH Madrid)*، كما انها حررت كتاب ميغيل آسين بالاثيوس (١٩٩٠) *(Sadilies y alumbrados)*. الدكتورة لوبيز ـ بارالت عضو في أكاديمية اللغة الإسبانية في بورتوريكو وفي أكاديمية اللغة الإسبانية في مدريد، وعضو في مجلس إدارة الجمعية الدولية للباحثين في الحضارة الإسبانية وفي الرابطة الدولية للدراسات الموريسكية، وفي **المجلة الجديدة لفقه اللغة الإسبانية** (المكسيك) **ومجلة فقه اللغة الإسبانية** (فلوريدا).

مارغريتا لوبيز غوميز (Margarita López Gómez)

شغلت منصب مديرة قسم التاريخ والفن في المعهد الغربي للثقافة الإسلامية في مدريد منذ عام ١٩٨٥، وهي، منذ عام ١٩٩١، تشغل المنصب نفسه في المؤسسة الغربية للثقافة الإسلامية. أشرفت حديثاً على معرضين مهمين للفن الإسلامي في طليطلة (١٩٨٧) وتيرويل (Teruel) (١٩٨٨).

محمود علي مكي

يعمل أستاذاً للأدب الأندلسي في جامعة القاهرة، وقد فوض عام ١٩٨٢ بتأسيس قسم جديد للغة والأدب الإسبانيين في جامعة القاهرة لا يزال رئيساً له حتى الآن. للدكتور مكي العديد من الكتب والأعمال الأخرى التي تتناول التاريخ والأدب الأندلسيين إضافة إلى أعمال تتناول حقولاً أخرى في دراسة الأدب العربي. من بين أعماله **الشيعة في الأندلس** (١٩٥٤)؛ **مصر والمصادر التاريخية المبكرة حول الأندلس** (١٩٥٧)، **وثائق تاريخية جديدة من عصر المرابطين** (١٩٥٩ ـ ١٩٦٠)، **وديوان ابن الدراج القسطلّي** (١٩٦١)، ودراسة **التيارات الثقافية في المشرق العربي وأثرها على الثقافية الأندلسية إلى القرن الرابع الهجري** (١٩٦٧)؛ **وأثر العرب والإسلام في الحضارة الأوروبية** (بالاشتراك مع سهير القلماوي) (١٩٧١).

مانويلا مارين (Manuela Marín)

درست في جامعة كومبلتنسي (Universidad Complutense) في مدريد، وفي المعهد الإسباني في بغداد، والمعهد الإسباني ـ العربي في مدريد، وهي منذ عام ١٩٨٨ تعمل باحثة في قسم الدراسات العربية في المجلس الأعلى للبحوث العلمية في مدريد (Consejo Superior de Investigaciones Científicas). وتعمل أيضاً محررة لمجلة **القنطرة**. تتركز اهتماماتها البحثية الحالية في حقل التاريخ الثقافي والاجتماعي للأندلس، وموضوع الطعام في المجتمعات الإسلامية. من أحدث أعمالها **الفرد والمجتمع في الأندلس** *(Individuo y sociedad en al-Andalus)* (تحت الطبع) **وكنز الفوائد في توزيع الموائد** (تحقيق بالاشتراك مع دي. وين (D. Waines))، وهو تحت الطبع، وتحقيق وتقديم كتاب ابن بشكوال **كتاب المستغيثين** (تحت الطبع). نشرت دراسات بلغات عديدة: في **القنطرة** *(Al-Qanṭara)*، **ودفاتر علم التجميل العربي** *(Cahiers d'Onomastique Arabe)* **ودراسات اسلامية** *(Studia Islamica)*، **ودفتر الدراسات العربية** *(Quaderni di Studi Arabi)*، **ومخطوطات الشرق الأوسط** *(Manuscripts of the Middle East)* **ونشرة الجمعية البريطانية لدراسات الشرق الأوسط** *(British Society for Middle Eastern Studies Bulletin)*. عام ١٩٩٢ بدأت مانويلا مارين، بالتعاون مع مجموعة مختارة من الباحثين في شؤون الأندلس بإعداد معالجة شاملة في ثلاثة أجزاء، ملحقة بالحواشي، عن كتّاب الأندلس وأعمالهم.

ماريا روزا مينوكال (María Rosa Menocal)

عملت أستاذة مشاركة في اللغات الرومانسية في جامعة بنسلفانيا من عام ١٩٨٠ إلى عام ١٩٨٦، وهي تعمل منذ عام ١٩٨٦ كأستاذة مشاركة في قسم

الإسبانية والبرتغالية في جامعة ييل، حيث تعمل مديرة لقسم أبحاث التخرج منذ عام ١٩٨٧، كما حصلت على الزمالة العليا للكلية من عام ١٩٨٩ إلى عام ١٩٩٠. هي مؤلفة الكتب التالية: **الربيع: مقدمة إلى الإيطالية** (١٩٨٣) *(Primavera: An Introduction to Italian)*، **والدور العربي في التاريخ الأدبي للعصر الوسيط: تراث منسي** (١٩٨٧) *(The Arabic Role in Medieval Literary History: A Forgotten Heritage)*، **والكتابة في عبادة دانتي للحقيقة من بورخيس إلى بوكاشيو** (١٩٩١) *(Writing in Dante's Cult of Truth from Borges to Boccaccio)*. نشرت العديد من الدراسات في الموضوعات الرومانسية السائدة.

ديتر ميسنر (Dieter Messner)

هو أستاذ فقه اللغات الرومانسية في جامعة سالزبورغ ورئيس قسم اللغات الرومانسية - الايبيرية فيها. هو مؤلف **المعجم التاريخي للغة البرتغالية** *(Dictionnaire Chronologique de la langue portugaise)* (١٩٧٦)، **والمدخل إلى تاريخ الثروة اللفظية الفرنسية** *(Einführung in die Geschichte des französischen Wortschatzes)* (١٩٧٧)، **والفهرس التاريخي للكلمات الفرنسية** *(Répertoire chronologique des mots francais)* (١٩٧٧) **وتاريخ الثروة اللفظية الإسبانية** (Geschichte des Spanischen Wortschtzes) (١٩٨٣)، **وتاريخ المعجمية البرتغالية** *(História do léxico português)* (١٩٩٠)، اضافة إلى العديد من الكتب والدراسات في تاريخ اللغات الرومانسية. حرر الاستاذ ميسنر أيضاً كتاب دراسات **في اللغات والآداب الرومانسية** *(Studien zur rumänischen Sprache und Literatur)* **والكتب الفولكلورية الرومانسية** *(Romanische Volksbücher)*، **وكتابات رومانسية من سالزبورغ** *(Salzburger Romanistische Schriften)*.

جيمس ت. مونرو (James T. Monroe)

درّس في جامعات هارفرد وكاليفورنيا وسان دييغو، وهو الآن أستاذ اللغة العربية والأدب المقارن في قسمي دراسات الشرق الأدنى والأدب المقارن في جامعة كاليفورنيا، بيركلي. الاستاذ مونرو هو مؤلف كتاب **الشعوبية في الأندلس: رسالة ابن غارثيا وخمسة آراء مفندة لها. مقدمة وترجمة وملاحظات** *(Shu'ūbiyya in al-Andalus: The Risāla of Ibn García and Five Refutations. Introduction, Translation and Notes)* (١٩٧٠)، **والإسلام والعرب في الدراسات الإسبانية (من القرن السادس عشر إلى الوقت الحاضر** *(Islam and the Arabs in the Spanish Scholarship (Sixteenth Century to the Present))* (١٩٧٠)، **ورسالة التوابع والزوابع لابن شهيد الأندلسي. (بحث في الأرواح والشياطين الأليفة)، مقدمة وترجمة وملاحظات** *(Risālat at-*

Tawābi 'wa-z-zawabi' (The Treatise of Familiar Spirits and Demons) by Ibn Shuhaid al-Andalusī. Introduction, Translation, and Notes) (١٩٧١)، والشعر العربي ـ الإسباني: **مختارات للطلبة. نصوص عربية، ترجمات، وملاحظات** *(Hispano-Arabic Poetry: A Student Anthology. Arabic Texts, Translations, and Notes)* (١٩٧٤)، **وفن بديع الزمان الهمذاني بوصفه سرداً شطّارياً** *(The Art of Badī' az-Zamān al-Hamadhānī as Picaresque Narrative)* (١٩٨٣)، **وعشر أغاني موشحات في العربية ـ الإسبانية في التراث الشفوي الحديث: الموسيقى والنصوص**، وذلك بالتعاون مع بنيامين م. ليو *(Ten Hispano-Arabic Strophic Songs in the Modern Oral Tradition: Music and Texts)* (١٩٨٩). وقد نشر الاستاذ مونرو أيضاً في العديد من المجلات، وساهم في عدد من الكتب الأكاديمية في حقل الدراسات العربية ـ الإسبانية.

خوليو سامسو (Julio Samsó)

هو أستاذ في قسم اللغة العربية في جامعة أوتونوما في برشلونة، وفي جامعة برشلونة. وهو عضو فعال في الأكاديمية الملكية للآداب الجميلة في برشلونة والأكاديمية العالمية لتاريخ العلوم (باريس) وعضو مراسل في الأكاديمية الملكية للتاريخ (مدريد). عمل أميناً للصندوق في الاتحاد الدولي لتاريخ العلوم ـ شعبة تاريخ العلوم من عام ١٩٨٢ إلى عام ١٩٨٩، وعضواً استشارياً في اللجنة ٤١ (تاريخ علم الفلك) للاتحاد الدولي لعلم الفلك من عام ١٩٨٣ إلى عام ١٩٨٥. نظم، بالتعاون مع الاستاذ خوان ڤيرنيه (Juan Vernet)، معرضين: «آلات علم الفلك في إسبانيا العصر الوسيط وأثرها على أوروبا (سنتاكروز دي لا بالما، ١٩٨٥)، و«التراث العلمي في الأندلس» (مدريد، آذار ـ نيسان، ١٩٩٢). ونشر بغزارة حول العلوم في الأندلس وفي حقول أخرى من الدراسات العربية، وتتضمن قائمة مؤلفاته: **دراسات عن أبو النصر بن علي بن عراق** *(Estudios sobre Abū Naṣr b. 'Alī b. 'Irāq)* (١٩٦٩)، **ورسالة في علم الفلك المنسوبة إلى انريك دي فيلينا** *(Tratado de Astrología atribuido a Enrique de Villena)* (بالتعاون مع بيدرو م. كاتيدرا Pedro M. Catedra ١٩٨٠، الطبعة الثانية ١٩٨٣)، **مختارات من ألف ليلة وليلة** *(Antología de las Mil Una Noches)* ١٩٧٦، وطبعات أخرى ١٩٨٢ و١٩٨٦)، **والعلوم القديمة في الأندلس** *(Las ciencias de los antiguos en al-Andalus)* (١٩٩٢).

ريموند ب. شايندلين (Raymond P. Scheindlin)

هو أستاذ الأدب العبري في العصر الوسيط في معهد اللاهوت اليهودي ـ الأمريكي، وقد عمل سابقاً رئيساً للمعهد. الحقل الرئيسي لأبحاثه هو الشعر العبري

في العصر الوسيط وصلاته بالأدب العربي. تتضمن قائمة منشوراته: **الشكل والبنية في شعر المعتمد بن عباد** *(Form and Structure in the Poetry of al-Mu'tamid Ibn 'Abbād)* (١٩٧٥)، **ومائتا كلمة وكلمة عربية** *(201 Arabic Words)* (١٩٧٨)؛ **والخمر والنساء والموت: قصائد عبرية من العصر الوسيط عن الحياة الطيبة** *(Wine, Women and Death: Medieval Hebrew Poems on the Good Life)* (١٩٨٦)، **الغزال: قصائد عبرية من العصر الوسيط عن الله وإسرائيل والروح** *(The Gazelle: Medieval Hebrew Poems on God, Israel and the Soul)* (١٩٩١). وقد أنجز أيضاً العديد من الدراسات والترجمات عن اليديش والعبرية. حصل الدكتور شايندلين على زمالة غوغينهايم عام ١٩٨٨.

دومينيك ايرفوا (Dominique Urvoy)

هو أستاذ الفكر العربي والحضارة العربية في جامعة تولوز ـ لوميراي. بدأ عمله البحثي باكراً في بيت فيلاسكيز في مدريد، وفي المعهد الفرنسي للدراسات العربية في دمشق وفي المركز الوطني للدراسات العلمية في باريس، كما درس في جامعتي دمشق ودكار ـ وهو مؤلف كتاب **عالم علماء الأندلس في القرن الخامس هـ/ الحادي عشر م والقرن السابع هـ/ الثالث عشر م: دراسة اجتماعية** *(Le monde de ulémas andalous du V/XI^e au VII/XIII^e siècle-Etude sociologique)* (١٩٧٨)، **ومفكرو الإسلام، الافتراضات الإسلامية القبلية لـ «فن» لول** *(Pensers l'Islam. Les présupposés islamiques de l'«Art» de Lull)* (١٩٨٠)، **ومفكرو الأندلس، الحياة الفكرية في قرطبة واشبيلية في عهد الامبراطورية البربرية (نهاية القرن الحادي عشر حتى القرن الثالث عشر)** *(Pensers d'al-Andalus. La vie intellectuelle à Cordoue et Séville au temps des empires berbères (fin XI^e siècle-début XIII^e siècle))* (١٩٩٠)، **وابن رشد** *(Ibn Rushd (Averroes))* (١٩٩١).

رافاييل بالنثيا (Rafael Valencia)

يدرس اللغة العربية وتاريخ الإسلام وتاريخ الأندلس في جامعة إشبيلية. هو مؤلف كتاب **إشبيلية بين عالمين (٧١١ ـ ١٤٩٢): إفريقيا وأمريكا** *(Sevilla entre dos mundos (711-1492): de Africa a América)* (١٩٨٣)، **وابن خلدون: مقدمة في التاريخ، مختارات** *(Ibn Jaldún. Introduccíon a la historia. Antología)* (١٩٨٥)، **وأميركا اللاتينية والعالم العربي ـ الإسلامي في افق سنة الفين** *(Latinoamérica y el mundo arabo-islámico en el horizonte del año 2000)* (١٩٨٦)، **واشبيلية المسلمة إلى زمن سقوط الخلافة: مساهمة في دراستها** *(Sevilla musulmana hasta la caída del califato; contribución a su estudio)* (١٩٨٨)؛ **والفراغ الحضري لإشبيلية**

العربية *(El espacio urbano de la Sevilla árabe)* (١٩٨٨).

خوان ڤيرنيه (Juan Vernet)

عمل منذ عام ١٩٥٤ أستاذ كرسي اللغة والأدب العربيين في جامعة برشلونة. وهو عضو في الأكاديمية الملكية للتاريخ (مدريد)، وأكاديمية الآداب الجميلة (برشلونة) والأكاديمية العالمية لتاريخ العلوم (باريس)، وهو أيضاً عضو شرف في الجمعية الآسيوية الملكية (لندن). الاستاذ ڤيرنيه واحد من المستعربين ومؤرخي العلم المميزين. تتضمن قائمة مؤلفاته **التنجيم وعلم الفلك في عصر النهضة: الثورة الـكـوبـرنـيـكـة** *(Astrología y astronomía en el Renacimiento. La revolución copernicana)* (١٩٧٤)، **والثقافة الإسبانية ـ العربية في الشرق والغرب** *(La cultura hispano-árabe en Oriente y Occidente)* (١٩٧٨)، وقد ظهرت الطبعة الفرنسية من الكتاب تحت عنوان **ما تدين به الثقافة للعرب في الأندلس** *(Ce que la culture doit aux Arabes d'Espagne)*، **والـعـلـم فـي الأنـدلـس** *(La ciencia en al-Andalus)* (١٩٨٦)، **والسندباد البحري** *(Simbad el Marino)* (١٩٨٧). وأنجز ترجمات **للقرآن** [١٩٥٢، ١٩٦٣] **وألف ليلة وليلة** (١٩٦٧). في مجال تاريخ العلم بين الأستاذ ڤيرنيه، من بين أشياء أخرى، أن خريطة البحار قد رسمت أول ما رسمت في الصين، وأن البوصلة عرفت في إسبانيا في القرن الثالث الهجري/ القرن التاسع الميلادي وأنه، وبحسب بعض الفلكيين العرب، فإن الكون يبلغ اتساعه عدة سنوات ضوئية.

ماريا ج. فيغيرا (María J. Viguera)

عملت في مناصب تعليمية عدة في جامعة أوتونوما في مدريد، وجامعة كومبلتنسي في مدريد، وجامعة سرقسطة، وهي الآن رئيسة قسم اللغة العربية في جامعة قلعة النهر في مدريد. وقد عملت أيضاً، ولمدة عشر سنوات، رئيسة لقسم التوثيق في معهد ميغيل آسين في المجلس الأعلى للأبحاث العلمية. تتضمن قائمة مؤلفات الدكتورة فيغيرا أطروحتها لنيل شهادة الدكتوراة عن **المسند لابن مرزوق التلمساني** (وقد نشرت بالإسبانية عام ١٩٧٧ وبالعربية عام ١٩٨١)، وكذلك ترجمتها **لحلية الفارس** *(Gala de caballeros)* من الأصل العربي لابن هذيل (١٩٧٧) أو أعمال من التاريخ الأندلسي مثل **أراغون المسلمة** *(Aragón musulmán)* (١٩٨١، والطبعة الثانية ١٩٨٨)، وهي أيضاً محررة **خزانة الدراسات العربية** *(Anaquel de Estudios Arabes)* التي بدأت في الصدور عام ١٩٩٠. الدكتورة فيغيرا هي أيضاً محررة محاضر جلسات عمل مثل المرأة في الأندلس، الانعكاسات التاريخية لنشاطها في الطبقات الاجتماعية *(La mujer en al-Andalus. Reflejos históricos de su actividad*

(y categorías sociales (١٩٨٥). وقد نشرت أيضاً العديد من الدراسات والمساهمات العلمية الأخرى في حقل الدراسات العربية.

دافيد وينز (David Waines)

عمل في مناصب تعليمية في جامعتي القاهرة وعين شمس في القاهرة (١٩٧٢ ـ ١٩٧٤) وفي جامعة سايمون فريزر، كولومبيا البريطانية (١٩٧٥)، وهو منذ عام ١٩٧٦ يعمل في جامعة لانكستر حيث درّس في البداية في قسم الدراسات العربية والإسلامية، ثم، ومنذ عام ١٩٨٣، في قسم دراسات الأديان. اهتمامات بحثه الحالية تتركز في حقل تراث المطبخ الطبي ونظرية الحمية في الثقافة الإسلامية في العصر الوسيط. ظهر كتابه **في مطبخ خليفة: العصر الذهبي للمائدة العربية** *(In a Caliph's Kitchen: The Golden Age of the Arab Table)* عام ١٩٨٩، كما كتب أيضاً **الحرب غير المقدسة: اسرائيل وفلسطين ١٨٩٧ ـ ١٩٧١** (نشر عام ١٩٧١، وظهرت طبعة ثانية منه بعنوان **حكم المنفى** *(A Sentence of Exile)* (عام ١٩٧٧). من أحدث منشوراته **ثورة الزنج** *(The Revolt of the Zanj)* والمجلد السادس والثلاثون من **تاريخ الطبري للأنبياء والملوك**، وهما تحت الطبع.

أوين رايت (Owen Wright)

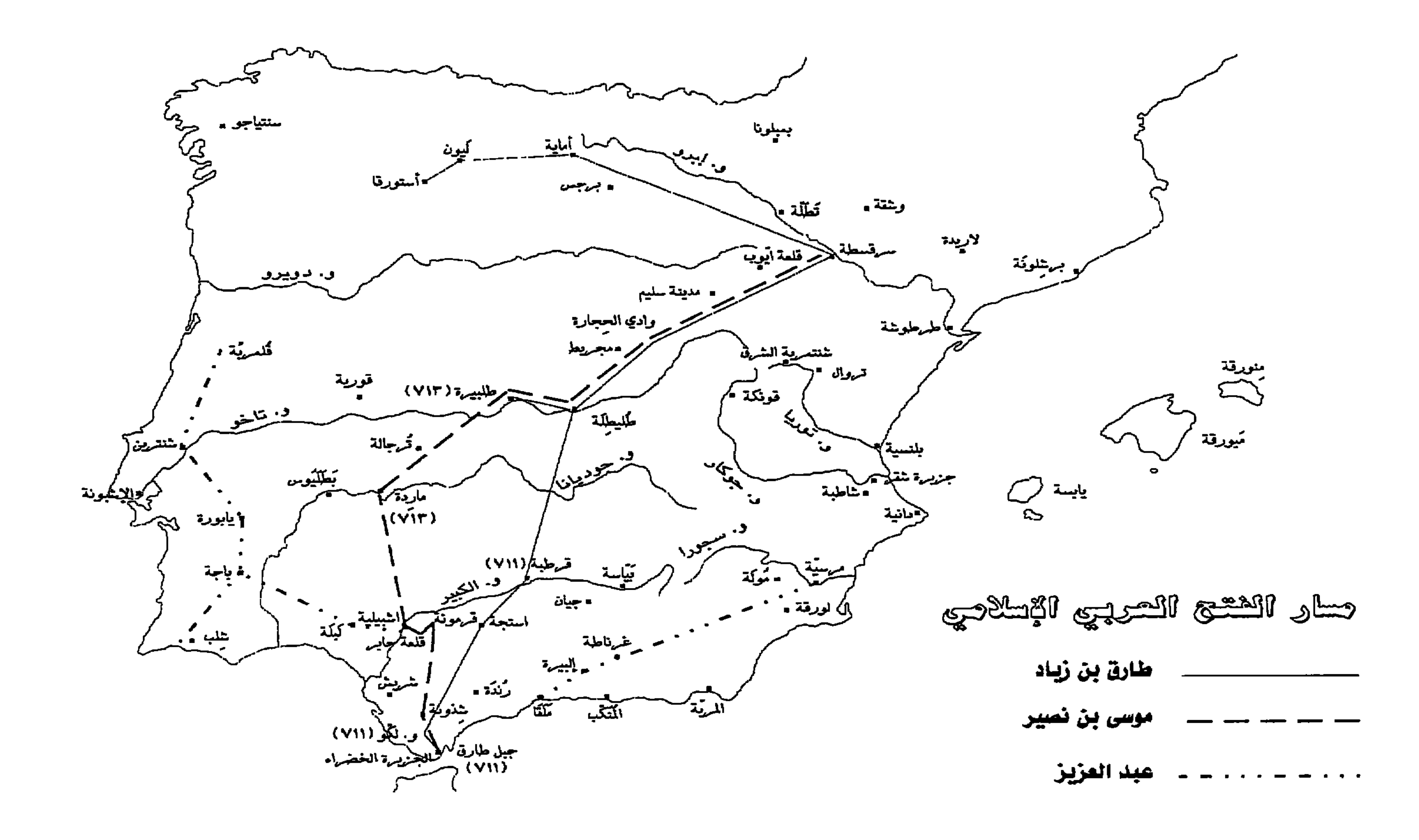
معيد اللغة العربية في كلية الدراسات الشرقية والإفريقية في جامعة لندن. من مؤلفاته **النظام الشكلي للموسيقى العربية والفارسية من ١٢٥٠ ـ ١٣٠٠** *(The Modal System of Arab and Persian Music, A.D. 1250-1300)* (١٩٧٨)، ونسخة مترجمة مع هوامش لديميتريوس كانتيمير، **مجموعة الرموز، مع النص** *(The Collection of Notations: i: text)* (١٩٩٢)، و**كلمات بلا أغنيات دراسة موسيقية في منتخبات عثمانية وأسلافها من المنتخبات**: *(Words Without Songs a Musicological Study of an Ottoman Anthology and its Precursors)* وفصل عن «الموسيقى والشعر» في **تاريخ كمبريدج للأدب العربي** (المجلد الأول)، ١٩٨٣، إضافة إلى العديد من المنشورات الأخرى في حقل الدراسات الموسيقية في عدد من المجلدات والمجلات الأكاديمية.

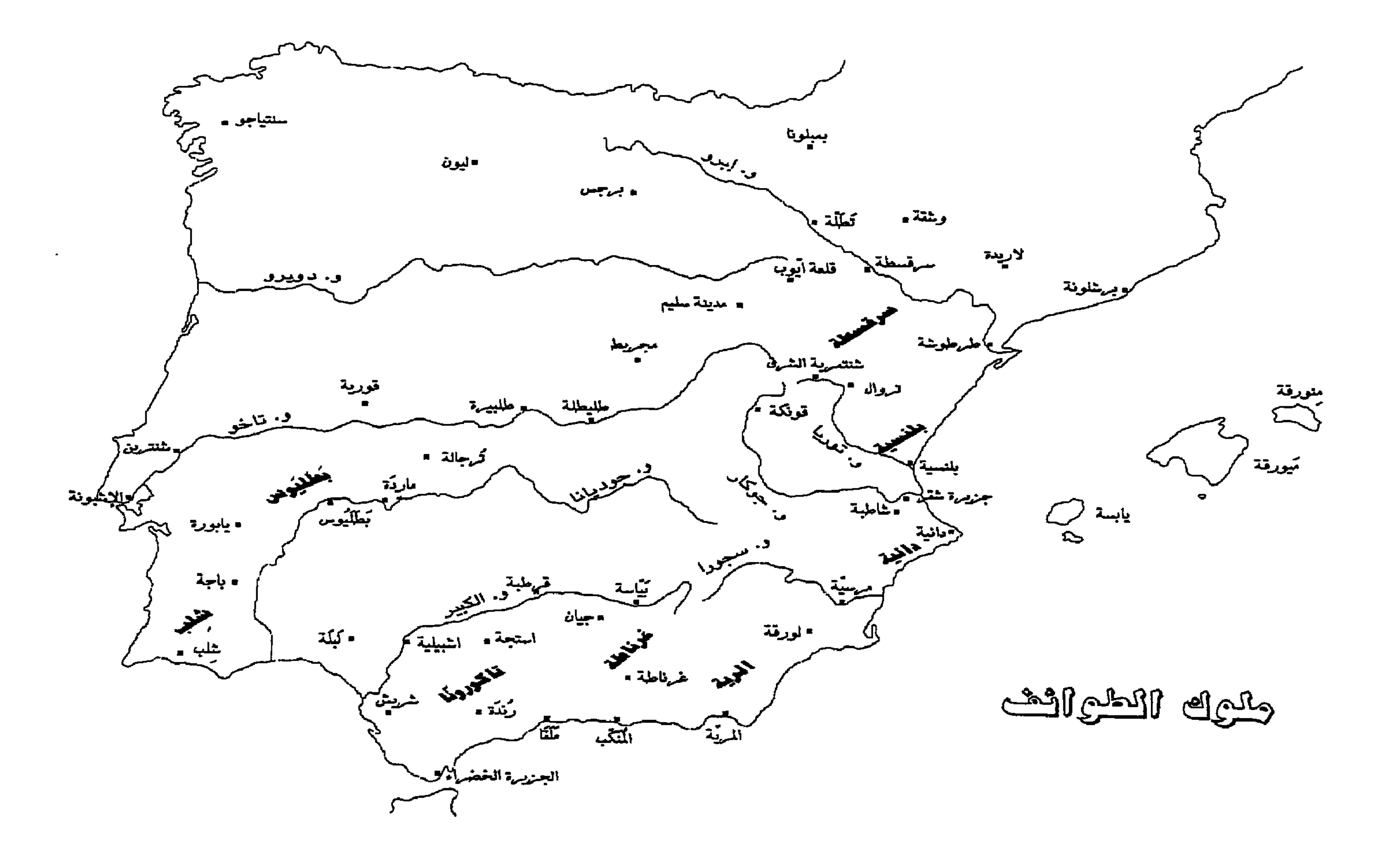
الخرائط(*)

جيسوس زانون

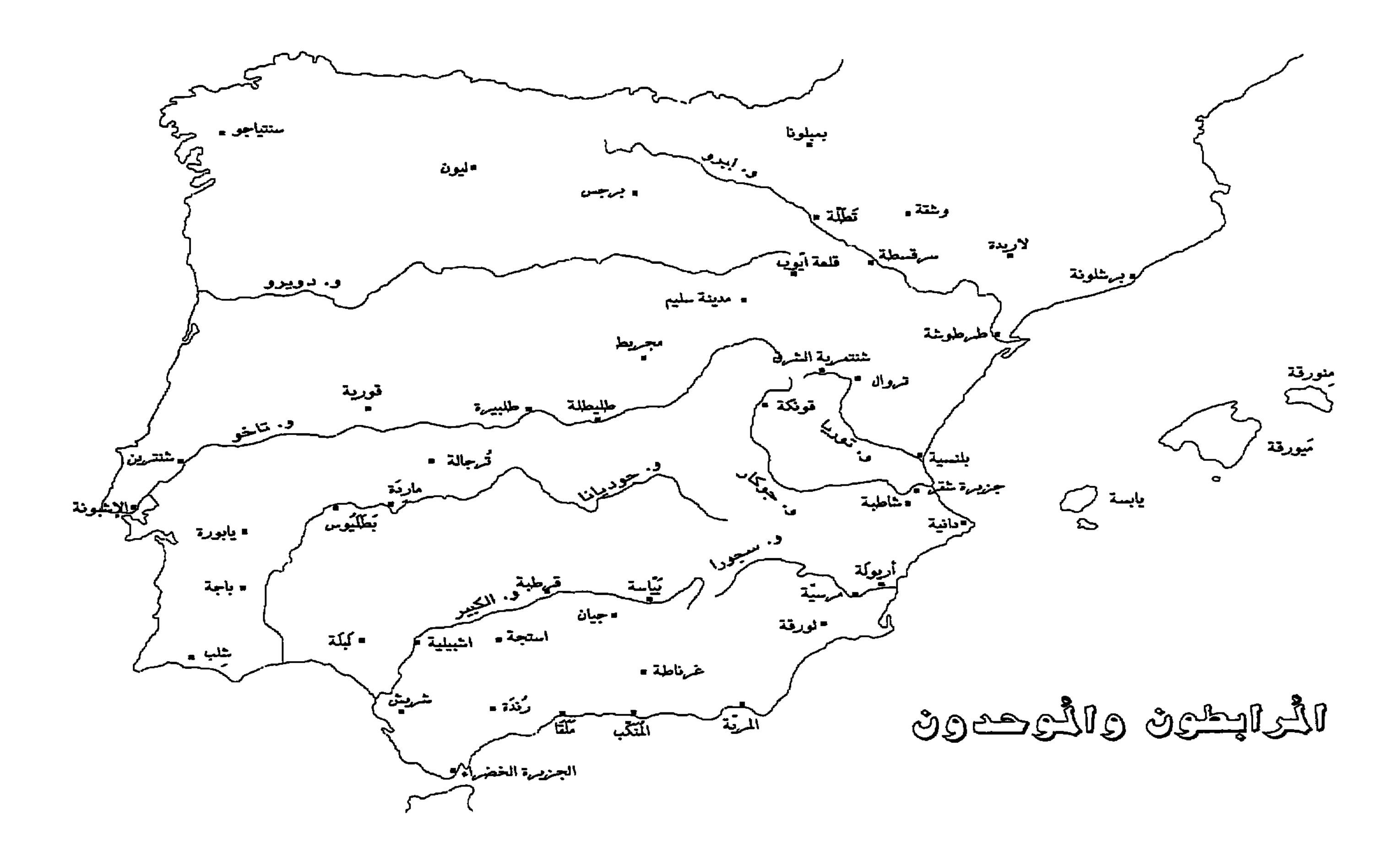
(*) قام بترجمتها إلى العربية زياد منى.

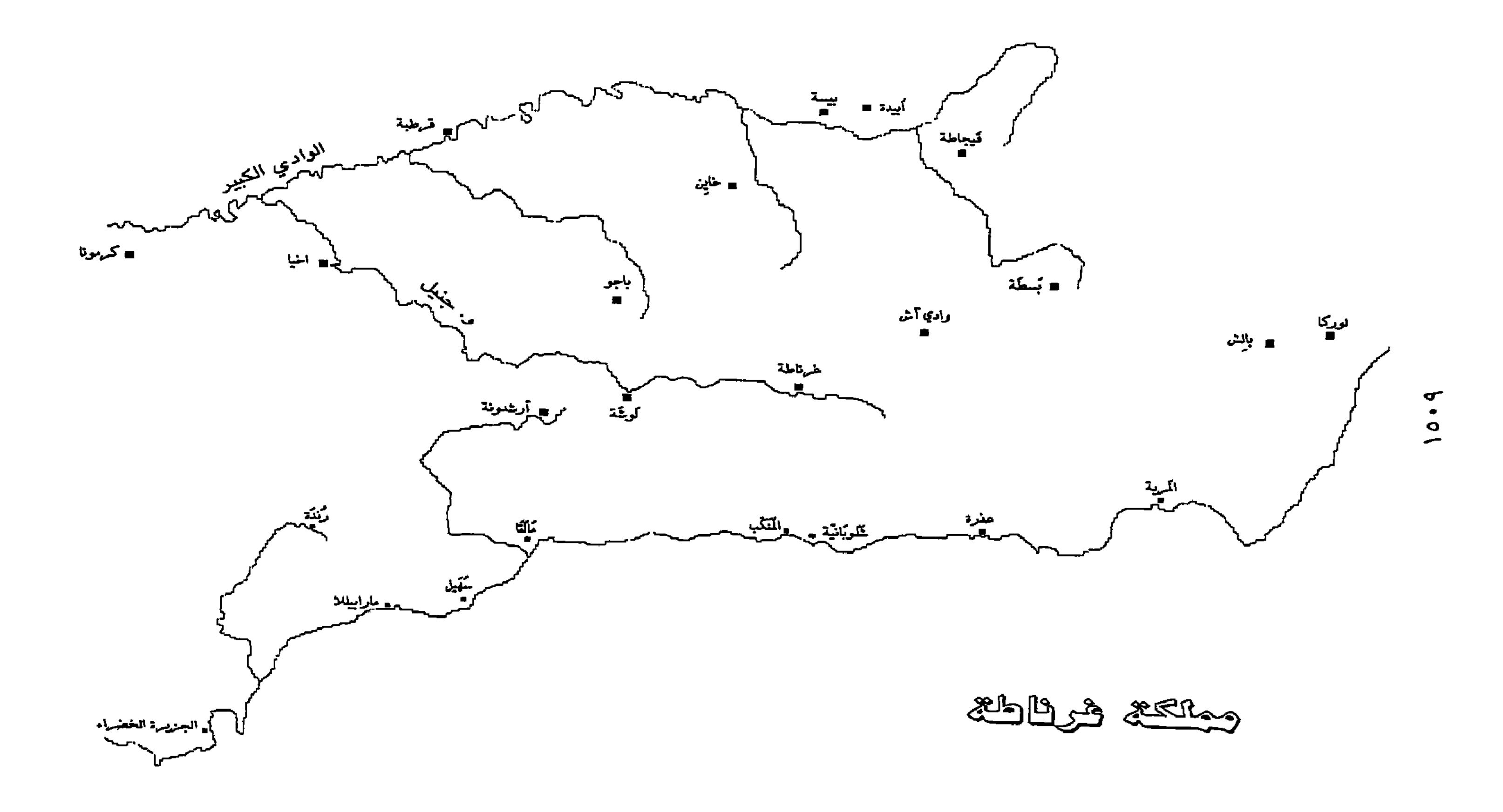

الأندلس على عهد العرب
خليج بسكاى
فرنسا
بلاد الفرنجة
جبال البرانس
بلاد الجلالقة
نهر دويرة
وادي الحجارة
تطيلة
نهر إبره
لاردة
برشلونة
سرقسطة
طرطوشة
مجريط
طليطلة
الوادي الأحمر
بلنسية
نهر تاجه
الوادي اليابس
الزلاقة
نهر وادي يانة
لشبونة
شاطبة
باجة
بطليوس
الوادي الكبير
قرطبة
نهر الوادي الكبير
مرسية
لورقة
وادي آش
جيان
شلب
شريش
إشبيلية
حمص
غرناطة
رندة
الجزيرة الخضراء
مالقة
المرية
قادس
سبتة
مضيق جبل طارق
عدوة المغرب
البحر الأبيض المتوسط
جزائر الأندلس
ميورقة
منورقة
يابسة
المحيط الأطلسي

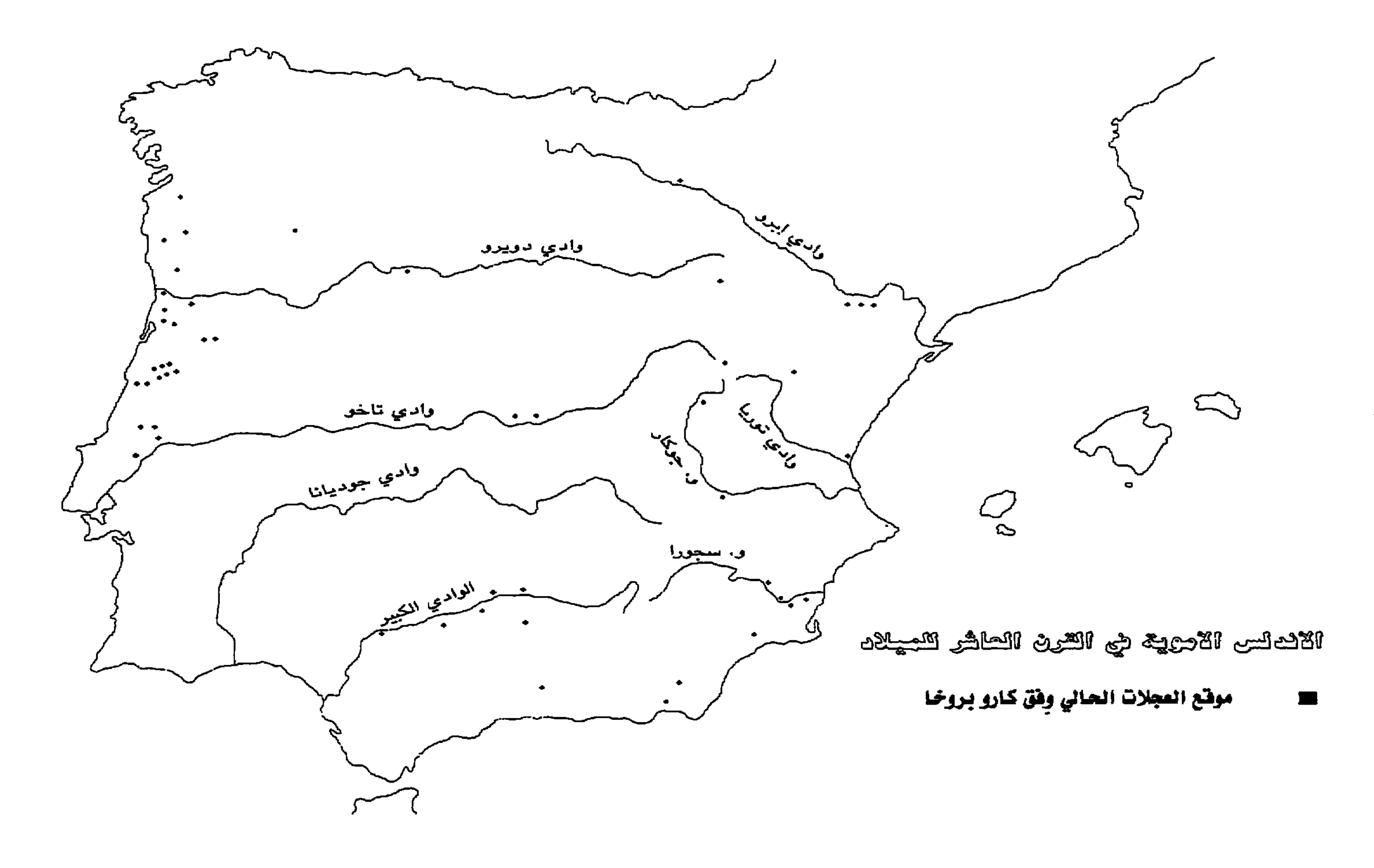

مسار الفتح العربي الإسلامي
طارق بن زياد
موسى بن نصير
عبد العزيز
سنتياجو
ليون
أستورقا
أماية
برجس
بمبلونا
و. إبرو
قطلة
وشقة
لاريدة
سرقسطة
برشلونة
قلعة أيوب
و. دويرو
مدينة سليم
وادي الحجارة
مجريط
طرطوشة
شنتمرية الشرق
قلمرية
قورية
طلبيرة (٧١٣)
شروال
قونكة
و. تاخو
طليطلة
شنترين
قرجالة
بلنسية
و. حوديانا
جزيرة شقر
بطليوس
الإشبونة
ماردة
(٧١٣)
شاطبة
دانية
يابورة
و. سجورا
قرطبة (٧١١)
بياسة
مرسية
باجة
و. الكبير
جيان
مولة
اشبيلية
لبلة
قرمونة
استجة
لورقة
قلعة جابر
غرناطة
شلب
البيرة
شريش
رندة
شذونة
ملقا
المنكب
المرية
و. لكو (٧١١)
جبل طارق
(٧١١)
الجزيرة الخضراء
منورقة
ميورقة
يابسة

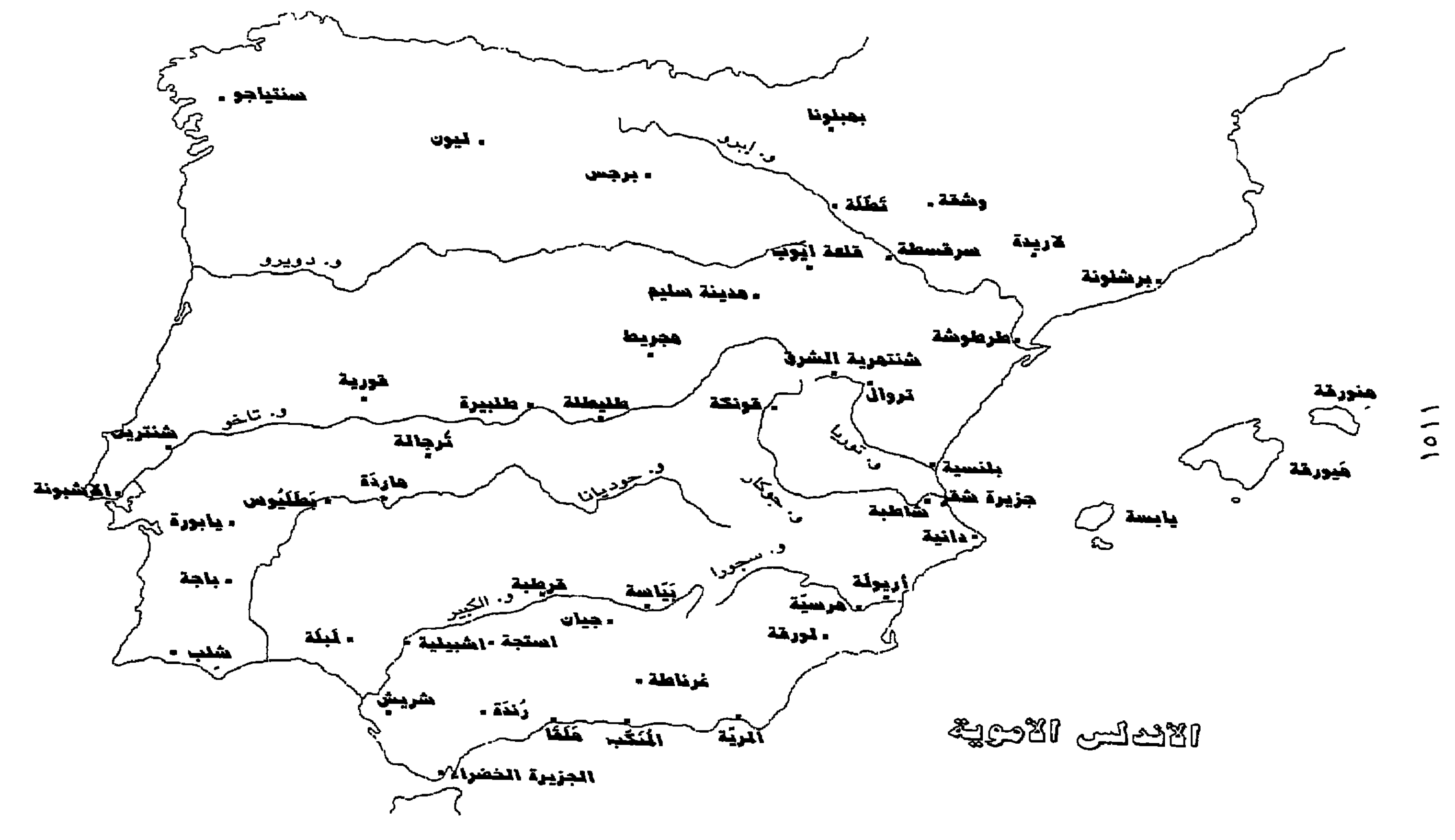

ملوك الطوائف
سنتياجو
ليون
برجس
بمبلونا
و. ابرو
تطيلة
ولشة
لاريدة
سرقسطة
قلعة أيوب
برشلونة
و. دويرو
مدينة سليم
مجريط
طرطوشة
شنتمرية الشرق
قورية
طلبيرة
طليطلة
و. تاجو
شنترين
الاشبونة
قرجالة
ماردة
بطليوس
و. جوديانا
قونكة
بلنسية
جزيرة شقر
شاطبة
دانية
يابسة
ميورقة
منورقة
يابورة
باجة
شلب
و. سجورا
مرسية
بياسة
قرطبة
و. الكبير
جيان
لورقة
لبلة
اشبيلية
استجة
غرناطة
شريش
رندة
مالقة
المنكب
المرية
الجزيرة الخضراء

المرابطون والموحدون




مملكة غرناطة
الوادي الكبير
قرطبة
كرمونا
استجة
جيان
باجو
خاين
بيسة
أبيدة
قيجاطة
بسطة
وادي آش
لورقا
بالش
غرناطة
لوشة
أرشدونة
مالقة
المنكب
شلوبانية
عذرة
المرية
سهيل
ماربيلا
رندة
الجزيرة الخضراء


الأندلس الأموية في القرن العاشر للميلاد
موقع العجلات الحالي وفق كارو بروخا
وادي دويرو
وادي إبرو
وادي تاخو
وادي توريا
و. جوكار
وادي جوديانا
و. سجورا
الوادي الكبير


الأندلس الأموية
سنتياجو
ليون
برجس
بمبلونا
و. ابرو
وشقة
تطيلة
لاردة
سرقسطة
قلعة أيوب
برشلونة
و. دويرو
مدينة سليم
طرطوشة
مجريط
شنتمرية الشرق
ترول
قورية
طليطلة
طلبيرة
قونكة
و. تاخو
شنترين
مرجالة
بلنسية
الأشبونة
ماردة
بطليوس
و. جوديانا
جزيرة شقر
شاطبة
يابورة
دانية
و. سجورا
باجة
قرطبة
بياسة
أريولة
و. الكبير
جيان
مرسية
لورقة
شلب
لبلة
استجة
اشبيلية
غرناطة
شريش
رندة
مالقة
المنكب
المرية
الجزيرة الخضراء
منورقة
ميورقة
يابسة

فهرس

ـ أ ـ

ـ ب ـ

ـ ت ـ

ـ ث ـ

ـ ذ ـ

ـ ر ـ

ـ ز ـ

ـ س ـ

ـ ش ـ

ـ غ ـ

ـ ف ـ

- ق -

ـ ك ـ

ـ ل ـ

ـ هـ ـ

ـ و ـ

ـ ي ـ

هذا الكتاب

ظهر في السنوات الأخيرة عدد كبير من الباحثين في إسبانيا والغرب ممن اكتشفوا الخط الذي يصل الإبداع والفكر الإنسانيين عبر العصور، وممن أدركوا الأهمية الكبيرة لبروز الإسلام في العصر الوسيط وعلاقته بتواصل الحضارة الإنسانية وازدهارها. وهذا الكتاب يسجل خلاصة الدراسات الموثقة التي نتجت عن هذا الإدراك الصائب، ويضع الحضارة العربية الإسلامية في إسبانيا، بمناحيها المتعددة التي شملت جميع مرافق الحضارة الرئيسة، في مكانها الصحيح من الحضارة الإنسانية. لقد كان التجاهل القديم، المتعمد، للحضور التاريخي الكبير المشع للعرب والمسلمين والمسلمين المعربين (وحتى المعربين من غير المسلمين) خلال العصور الوسطى الذين لم يقتصر دورهم على الحفاظ على خط الثقافة والإبداع الإنسانيين حياً ومتواصلاً بل عززوا هذا الخط إلى حد بعيد.. لقد كان ذلك التجاهل، لكي نستخدم أخف التعبيرات، جريمة تاريخية لم يدركها العالم كلياً بعد.

آراء حول الكتاب:

- «مؤلف عظيم.. إنه بالتأكيد أكثر المؤلفات حول تاريخ إسبانيا الإسلامية شمولية..».

  ج ـ ب بركلي، تشويس.

- «..إنه كتاب ممتاز».

  روبرت إيروين، ملحق التايمز الأدبي.

- «..مهما قلنا، فإننا لا نغالي في تقدير قيمة هذا الكتاب..».

  بوغستاف ر. **زاغورسكي**، دراسات عربية وإسلامية.

- إنه مَعْلَم بارز في الدراسات الأندلسية..».

  ريتشارد و. بولييت، مجلة الدراسات الإسلامية.

- «..عمل أكاديمي بارز.. سيظل ذا قيمة كبيرة لوقت طويل على الأرجح..».

  بريتيش بولیتین أوف پابليكايشنز.

مركز دراسات الوحدة العربية

بناية «سادات تاور» شارع ليون
ص.ب: ٦٠٠١ - ١١٣ ـ بيروت ـ لبنان
تلفون: ٨٦٩١٦٤ ـ ٨٠١٥٨٢ ـ ٨٠١٥٨٧
برقياً: «مرعربي» ـ بيروت
فاكس: ٨٦٥٥٤٨ (٩٦١١)
e-mail: info@caus.org.lb
Web Site: http://www.caus.org.lb

٣٨ دولاراً للجزأين
أو ما يعادلها